古希伯来文学史

朱维之 主编 梁工 副主编

高等教育出版社



古希伯来文学史

主　编　朱维之
副主编　梁　工

高等教育出版社

图书在版编目(CIP)数据

古希伯来文学史/朱维之主编.—北京:高等教育出版社,2001.4
ISBN 7-04-009827-X

Ⅰ.古… Ⅱ.朱… Ⅲ.文学史-希伯来 Ⅳ.I109.2

中国版本图书馆CIP数据核字(2001)第01214号

古希伯来文学史
朱维之 主编

出版发行 高等教育出版社
社 址 北京市东城区沙滩后街55号 邮政编码 100009
电 话 010—64054588 传 真 010—64014048
网 址 http://www.hep.edu.cn
http://www.hep.com.cn

经 销 新华书店北京发行所
排 版 高等教育出版社照排中心
印 刷 北京民族印刷厂

开 本 850×1168 1/32 版 次 2001年4月第1版
印 张 10.625 印 次 2001年4月第1次印刷
字 数 270 000 定 价 20.40元

责任编辑　　袁晓波　汤　悦
封面设计　　于文燕
版式设计　　周顺银
责任校对　　马桂兰
责任印制　　陈伟光

目录

第一章 绪 论

第一节 希伯来文化与中国文化

提起希伯来文化，首先应对“希伯来”等相关概念有所了解。希伯来人本是闪族(Semite)的一支，最初游牧于阿拉伯半岛的西南部地区。公元前3、2千纪之交，他们逐水草而居，迁至两河流域南部的名城吾珥一带。公元前1800年左右他们再次迁徙，在传说中的族长亚伯拉罕带领下，越过幼发拉底河，进入迦南地区(即今巴勒斯坦)。相传迦南土著居民称他们为“希伯来”(Hebrew)，意谓“从河那边来的人”。后来，亚伯拉罕的孙子雅各与化身为人的上帝摔跤，不分胜负，上帝赐名他为“以色列”(Israel)，意谓“他与上帝较力”(参见《创世记》第32章)。以色列娶了二妻二妾，她们生养了12个儿子，他们的子孙被统称为以色列人，此即以色列人的12支派(以色列人有时也特指分国时期的北国人)。以色列的第四个儿子名犹大(Judah)，他的后代是犹大支派，亦称“犹大人”(犹大人有时又特指分国时期的南国人)。至于“犹太人”(Jew)，此

称呼出现最晚，是“犹大”一词的希腊文与拉丁文译名，起初是希腊人、罗马人对希伯来人的蔑称，始用于“巴比伦之囚”事件之后，公元2世纪后逐渐在世界各地通用，逐渐不再带有贬义。总之，按历史先后的不同，希伯来人又可称为以色列人、犹大人和犹太人。不过现在“犹大人”的称呼早已不用了，本书主要使用“希伯来人”、“以色列人”、“犹太人”三种称呼。

对待希伯来文化，我国学术界尤其“外国文学”界持有两种不同态度。一种是冷漠甚至鄙视态度，认为它毫无地位可言；另一种是肯定和重视态度，主张其地位非常重要，它和古希腊文学共同构成西方文学的两个书面源头。持前一种态度的人谈到西方文学的根底时，言必称希腊罗马，而绝口不提希伯来。在他们看来，希伯来文化以宗教为主，以上帝为智慧的根源，完全是错误的。在“十年动乱”时期，这种左的思潮发展到极致，简单地认为宗教就是迷信，没有任何真理性可言；希伯来文化推崇理想，以信心和幻想为真实世界的远景，那不能成为文化的源泉，不值得一顾。在这种极左思潮影响下，希伯来文化不可能有任何地位可言。

直到“十年动乱”结束后，在改革开放浪潮的推动下，希伯来文化的地位才逐步得到确认，重新受到重视，和希腊文化处于并立的位置。人们逐渐认同“二希”的重要性，认识到古希腊、罗马的古典传统和希伯来、基督教的中世纪传统同为近现代欧美文化的源头，而且后者对东方文化也有一定影响。人们看到希伯来文化、文学在世界文化史、文学史中占有相当重要的地位，意识到任何忽略、轻视甚至否定其重要性的做法都是片面的、错误的；只有确切地了解、掌握希伯来文化，才能更全面、更深入地了解、领会欧美文化乃至世界文化。人们认识的飞跃促进了教学、科研的发展，目前国内高等院校亚非文学教材中大多设立了介绍希伯来文学的专章，研究、评介希伯来文化或文学的专著，如《希伯来文学十二讲》、《古犹太文化史》、《圣经指南》、《圣经鉴赏》、《圣经中的犹太行迹》等，也已经出版。研究、翻译者的队伍从小到大，已形成一个群体。可以

说，对希伯来文化、文学的介绍和研究现已进入一个崭新的阶段。

其实，早在20世纪上半叶，世界上权威的文化史和文学史家们就将希伯来与中国、印度、希腊并列，尊其为世界古典文化或文学大厦的四大顶梁柱之一。中国的闻一多和吴宓等就持这种观点。闻一多先生在1943年写作的名文《文学的历史动向》中清楚地说：

> 人类在进化的途程中蹒跚了多少万年，忽然这对近世文明影响最大最深的四个古老民族——中国、印度、以色列、希腊——都在差不多同时猛抬头，迈开了大步。约当纪元前一千年左右，在这四个国度里，人们都歌唱起来，并将他们的歌记录在文字里，给流传到后代。在中国，"三百篇"里最古部分——《周颂》和《大雅》，印度的《黎俱吠陀》(Rig-veda)，《旧约》里最早的"希伯来诗篇"，希腊的《伊利亚特》(Iliad)和《奥德赛》(Odyssey)都约略同时产生。再过几百年，在四处思想都觉醒了，跟着是比较可靠的历史记载的出现。从此，四个文化，在悠久的年代里，起先是沿着各自的路线，分途发展，不相闻问，然后，慢慢的随着文化势力的扩张，一个个的胳臂碰上了胳臂，于是吃惊，点头，招手，交谈，日子久了，也就交换了观念思想与习惯。最后，四个文化慢慢的都起着变化，互相吸收，融合，以至总有那么一天，四个的个别性渐渐消失，于是文化只有一个世界的文化。这是人类历史发展的必然路线，谁都不能改变，也不必改变。
>
> 上文说过，四个文化猛进的开端都表现在文学上，四个国度里同时迸出歌声。但那歌的性质并非一致的。印度希腊，是在歌中讲着故事，他们那歌是比较近乎小说戏剧性质的，而且篇幅都很长，而中国以色列则都唱着以人生与宗教为主题的较短的抒情诗。中国与以色列许是偶同，印度与希腊都是雅利安种人，说着同一系统的语言，他们唱着性质比较类似的歌，倒也不足怪。

> 中国，和其余那三个民族一样，在他开宗第一声歌里，便预告了他以后数千年间文学发展的路线。“三百篇”的时代，确乎是一个伟大的时代，我们的文化大体上是从这一刚开端的时代就定型了。文化定型了，文学也定型了，从此以后二千年间，诗——抒情诗，始终是我国文学的正统的类型，甚至除散文外，它是唯一的类型。……
>
> 诗似乎也没有在第二个国度里，像它在这里发挥过的那样大的社会功能。在我们这里，一出世，它就是宗教，是政治，是教育，是社交，它是全面的生活。维系封建精神的是礼乐，阐发礼乐意义的是诗，所以诗支持了那整个封建时代的文化。此后，在不变的主流中，文化随着时代的进行，在细节上曾多少发生过一些不同的花样。诗，它一面对主流尽着传统的呵护的职责，一方面仍给那些新花样忠心的服务。[1]

闻一多先生认为，四种古老文化的关系清楚明白，印度和希腊所唱的歌倾向于讲故事，近乎小说和戏剧。因为他们都是雅利安种人，语言相类似，唱出性质类似的歌，不足为怪。只是中国和以色列民族唱的歌性质也相似，都是短篇抒情诗，而他们却属于不同人种和不同的语言。

“歌发于言”，“言为心声”，一个民族的歌调如何，主要在于心情思想，而不在于人种和语言。中国人的思想感情和以色列人有同有异，两个民族的精神特质也互有同异。中国人和以色列人相隔千里，但在思想深处颇多相似之点，如都有勤劳节俭、吃苦耐劳、善于经商的特征。最大的特征是，他们都是早熟的民族，信奉最早的一神教，敬天崇祖。以色列人的一神教是世界上最早的，这是大家共知的；但中国最早的宗教也是一神教——崇天拜祖，属一种原始的一神教，却不大为人所注意。人们常说“穷则呼天”，即人遇到力所难及之事就求救于天。中国最早的文字——甲骨文多数是占卜的文字。国家有大事，如征战、迁徙、建都等，都要向天帝请示是否吉利，如问“哪一天会下雨？”《卜辞通纂》第365片即写道：“今二

月帝不会雨(这二月里,天帝不会下雨)。”

诗在以色列,也和在中国一样,一出现就发挥了很大的社会功能。它一出世就是宗教,是政治,是教育,是社交;就是社会各方面的生活。礼乐维护着社会,诗解释着礼乐的意义。大卫作了许多诗歌,又制造了礼乐。以色列民族在诗歌和礼乐的维系、影响下,人民得以团结起来,虽经二千多年的囚居与流亡,仍不失去凝聚力。把中国和以色列相比较,可知诗、礼、乐三者合一而力量无穷。

在四个民族中,中国和以色列虽然空间距离较远,但相同相似之处却很多。以色列自古以来,在与周边大国的接触中,甚至在高压之下,都没有被同化,;流寓在其他国家的以色列人,也大都保持了独特的民族性,但以色列人在和中国的接触中,却在很短时期内便被深深地同化了。开封的犹太人能和中国文化交融,他们读中国的四书五经,参加科举考试,并在中国做官。他们熟读四书五经和希伯来的摩西五经,加以对比,觉得犹太教和儒教教义相接近。他们在开封建造犹太会堂,或称清真寺,寺中有许多匾额和对联,其中一些辞句好像是中国六经中语。匾额如“教本于天”、“昭事上帝”、“钦都昊天”等;对联如

识得天地君亲师,不远道德正路;
修在仁义礼智信,更是圣贤源头。

仰瞻造化天,敢不起恭起敬!
俯拜长生主,自宜洁体洁心。

道源于天,五十三卷,备生天生地生人之理;
教宗于圣,二十七字,得传心传道传学之微。

这些对联语言精辟而简练,足见作者精通汉语和希伯来语,能深刻理解摩西五经和孔门六经,准确判断汉希经文的精华,及其教理的攸同。这证明他们不但勇于“予”,也勇于“取”;亦证明汉希两种文化内在精神的相通。以色列民族最初生活在阿拉伯沙漠的西南

面,公元前 3 千纪末叶迁居到两河流域的吾珥,吸取了巴比伦的文化。公元前 1800 年时又迁居迦南地区,与腓尼基民族同居而采纳了它先进的文化要素,特别是它的拼音文字系统。后来又迁居埃及,从埃及悠久的文化传统中汲取丰富营养,在此基础上得到长足的进步。约瑟在埃及贵族中学到不少东西;摩西在法老宫廷中长大,也学到各种治国之术,加上岳父米甸祭司叶忒罗的指导,掌握了在混乱中治国的技巧。摩西的成长道路和以色列文化的成长道路是一致的,和中国文化的成长道路也是一致的。勇于"予",也勇于"取",取他人之所长,取其精华而集其大成,终使自己文化的主人公地位得以坚固,最后成为世界古典文化的四大顶梁柱之一。中国的文化同样。中国原始的宗教思想是信"天"或"天老爷",这是朴素的"一神论"。

到春秋战国时,儒、道、墨三家哲学派别继承了这个思想。孔子说:"获罪于天,无所祷也。"他的弟子颜渊死了,他哭着说:"天丧予! 天丧予!"孔子对宗教的贡献表现在艺术方面,他对诗、礼、乐的结合很感兴趣。《论语·先进》中有个故事,说孔子的学生子路、曾皙、冉有和公西华四人和老师同坐,谈论自己的志愿。子路口快,首先发言,说自己能治千乘大国,孔子听后一笑置之。冉有说自己只能治六七十里或五六十里的小国,使之自足,至于礼乐等艺术方面的事,只能求教于高尚的君子。孔子问公西华怎样,公西华向来对于礼乐有兴趣,但不敢以"君子"自居,只说愿意学习。最后问曾皙,曾皙回答要带队作礼乐之事:"暮春者,春服既成,冠者五六人,童子六七人,在沂水的温泉沐浴,在春风中跳求雨的舞,然后歌咏而归。"孔子叹息着说:"我赞同曾皙啊!"赞赏他踏春时那种从容自然的态度,喜欢那种礼、乐结合的气氛。孔子无心创教,主张"敬鬼神而远之","祭如在","祭神如神在",取半信不信的态度。儒教之立始于他的孙子子思。子思写的《中庸》是儒教第一本经典。他不但尊孔子为教主,并立了教义,上承殷周以来的传统天道观,下效老子的"道"和墨教的组织,确立了儒教的基础。

儒教在汉朝被尊为国教。汉武帝时罢黜百家,独尊儒术,经光武帝的提倡,至东汉盛极一时。汉代的大经学家如董仲舒、马融、郑玄等大搞谶纬之学,儒教日趋神秘化,到了东汉极盛时,不但孔子变成一个极神圣的通天教主,并且成了永久的教皇。

在儒教之后,道教继之形成。老子谈"天"与"道",却无意创立宗教,他的"道"只是观念上的抽象物。庄子最先将"天"、"道"拟人化,使"道"成人身而称为"大宗师",又以老子为"博大真人",奉之为教主。当时他也只是以诗人的情味去宏道而已,并不打算出来组织教民,号召信徒。到秦汉之际,神仙之说盛行,渐被道家所采用;及至东汉的张陵时,正式有了宗教的形式。张陵(即张道陵)创立五斗米教,造做符书,祷祝刻鬼;后来魏伯阳等继起创服食炼养之说,于是符箓派和丹鼎派并行,交相为用,奠定了道教的基础。

古代传统中信天敬祖的宗教思想到民族文化进一步发展之后,被儒、道两家继承发展为正式的宗教。儒教的内涵极其丰富,仁者见仁,智者见智。它可以在近两千年中为历代统治阶级所利用,也可以被广大平民阶层所接受,并产生广泛影响。历代文人往往分别受儒、道两家的影响,例如,唐代诗人中杜甫主要倾向于儒家,李白则主要倾向于道家。

除儒、道两家外,还有墨家。墨教更适宜于继承传统的信天敬祖思想。墨家的"天志"、"明鬼"、"尚同"、"尚贤"、"兼爱"、"非攻"、"非乐"等主张,旗帜鲜明地表达出自己的特点,发展了原始的宗教传统。墨子的学说在先秦时和儒、道一样,都被看作"显学",特别显出宗教的特点,能更明确地实行其教义,去兼爱、尚同、非攻、非乐、节约。但因它在末期受到强有力的压抑和废黜,偏向逻辑的研究,走入抽象学科而忘掉人生伦理和宗教修养,以致经书很少有人去钻研,直到晚清时孙诒让、梁启超等出来,做了训诂上的考释,才又风行一时。吴雷川先生把它比作基督教,但墨教的宗教内容已经为佛教和道教所取代。从东汉到盛唐,佛教如潮水般涌进中国,作了道教的他山之石,其组织法、仪式、经典等都为道教徒所模仿。

佛、道二教思想极为接近,并驾齐驱,相得益彰。佛道二教勃兴,很快就和儒教鼎立而三,而信“天志”的墨教早已灭亡了。

墨教信“天志”、“明鬼”,比儒道更富于宗教的素质,本应最适于继承和发展传统的崇拜天老爷的一神教,像以色列人的犹太教;但它却过早就灭亡了。最大的原因在于“反乐”,不尊重诗歌、礼乐,离开了宗教发展的营养素。犹太教、儒教、道教都因有宗教艺术而能流传并发展。墨教虽有宗教的要素,却没有宗教艺术,所以不幸而短命。

世界上四种古老文化和文学差不多同时出发以后,相互发生过影响,对中国发生大规模的影响有两次。第一次是佛教带来的印度影响,是小说和戏剧,第二次是基督教带来的欧洲影响,又是小说和戏剧。第一次受到印度影响后,中国文学史上产生一次文学形式的变革,就是南宋、元、明小说和戏剧的兴盛。第二次受欧洲文学的影响后,再次产生文学形式的变革,就是五四以来小说和戏剧的大发展。

过去,我们曾勇于“予”,也勇于“取”;今后不仅更要勇于“予”,也更要勇于“取”。在第二次来自欧洲的影响之下,国内文坛出现了欧化的句子、章法、故事和悲剧的结构。句子的欧化是可笑的,但也可见当时爱好新事物的真切情感。现代化是人类进化的最新阶段。我们要学习以色列、印度、希腊的一切先进的、有用的文化,学习世界上各国先进、有用的文化,取长补短,融会贯通。

第二节 希伯来文学史鸟瞰

希伯来文学史包含两层意义。一是指希伯来人所创造的文学历史;二是指用希伯来文创造的文学历史。也就是说,希伯来文学史是希伯来人用希伯来文创造的文学历史。

希伯来文学史大致可分为三个阶段。

希伯来文学史的第一阶段是古典文学时期，时间从公元前1000年左右到公元2世纪上半叶犹太人进入流散时期。这1000余年的作品以《希伯来圣经》为主，还有《次经》、“伪经”、“死海古卷”等，大体可称为圣经文学时期。这时期的文学是希伯来民族历史发展的产物，《圣经》就是这个民族文化的记录，以宗教信仰为主，被用为民族团结的纽带。在长达1 700余年的流散生活中，古代希伯来语几乎成为僵死的语言，只是由于《圣经》的流传，还能依稀存活于现代犹太人的口头。所以，19世纪有识之士开展恢复古希伯来语运动时，很快就成功了。活泼生动的《诗篇》又能琅琅诵读于现代人之口。

《圣经》文学是希伯来古典文学的首要代表，是该民族生活状况和思想发展的生动记录。《希伯来圣经》不是一本书，而是一个总集，共39卷，分为3大部分：一、律法书，二、先知书，三、诗文集。当时最伟大的人物摩西成长于埃及法老的宫廷中，学习了埃浆的古典文化，约40岁时觉察到自己的民族处于奴隶地位，决意领导希伯来人摆脱为奴之境。从80岁开始，他带领同胞出埃及，在旷野中漂流40年，立法，立教，创立未来国家的基础，在约旦河东岸遥望迦南富庶之地，预定在那里发展本民族的文化。按传统观点，《圣经》的头五卷，包括《创世记》、《出埃及记》等，称为“摩西五经”，是摩西的著作。《先知书》分为“前先知书”和“后先知书”。前期先知没有著作留传下来，他们的言行记在历史书如《撒母耳记》上下卷、《列王纪》上下卷中。著名先知如以利亚和以利沙等的事迹、言行都记载在这些书中，没有单独的文字留传。后先知书分为大小两类，篇幅较长的《以赛亚书》、《耶利米书》、《以西结书》称为大先知书，篇幅较短的《何西阿书》、《约珥书》、《阿摩司书》、《俄巴底亚书》、《哈该书》等称为小先知书。起初犹太人把12卷小先知书辑为一卷，名曰《十二小先知书》。先知书最初大多是口头演说，后经记录和抄写传于后世。它们多半出于先知的义愤，对统治者或富有阶级剥削压迫穷人表示不满，特别是对孤儿寡妇的不幸和苦难

发出义愤。所以,先知往往被当权者看作眼中钉,很多被他们杀害,如耶利米遭石砸而死,以赛亚被锯腰,成为人民的烈士而终其一生。先知文学是希伯来文学中的明珠,先知是人民的圣贤,是极有天分的诗人。诗文集是犹太人历代文学作品的汇集,有宗教抒情诗集《诗篇》、痛悼民族沦亡的《哀歌集》、世俗情歌集《雅歌》,智慧文学《箴言》、《约伯记》、《传道书》,小说《路得记》、《约拿书》、《以斯帖记》,和启示文学《但以理书》。

《圣经》的前五卷,习惯上称为"摩西五经",后来又加上《约书亚记》,统称"六经"。关于六经的编纂,德国圣经学者威尔豪森(1844—1918)等人提出"J、E、D、P 四底本说",认为它们编订时应用了 J、E、D、P 四种主要的早期文献。

"J"是"亚卫本"的缩写,约公元前 900 年写作于南国犹大。该本称神为"亚卫"(Jahweh,又译耶和华、雅赫维等),故以 J 简称。特点是出现得最早,最接近民间口头创作,文字生动流利。

"E"是"艾洛希姆本"的缩写,比"J"迟写 100 多年。称神为"艾洛希姆"(Elohim),写于北国以色列。其中根据北方的传闻,对以色列民族史的记载与 J 本有所不同,例如,关于征服迦南是怎样开始的,就有不同的说法。

"D"是"申命记本"的缩写,写于南方犹大国王约西亚改革期间(公元前 622 年左右)。"D"是希腊文 Deuteronomion(原本《申命记》)的简称。又称"D 典"或"申典"。它假托摩西之名颁布摩西的三篇讲演,重申律法,劝诫族人恪守盟约,一心事奉上帝。主要特点是突出申命记派的一神论观点。

"P"是"祭司本"的缩写,由先知以西结的门徒们于公元前 6 世纪中叶在巴比伦编成。"P"是德文 Priestercodex("祭司经卷"或"祭典")的简称。该本的特点是文字风格比较庄重,注意家谱和祭司礼仪的各种规定。

上述各底本成书后历经多次汇纂,先编成 JE 本,再编成 JED 本,最后,约于公元前 5 世纪中叶编成 JEDP 本,即传世的六经

各卷。

这时期的希伯来文学除《圣经》外，还有《次经》、“伪经”和“死海古卷”数十卷。《次经》编入未收进《圣经》的较晚作品15卷，也称为“后典”，多是补充和发展《圣经》的东西，如《以斯帖补篇》、《耶利米书信》、《玛拿西祷言》等，一看题目便知内容。其中《托比传》、《犹滴传》、《苏撒拿传》等小说比《圣经》故事更胜一筹，引人入胜。“伪经”辑录上述二书未收取的篇章，时代更晚，皆无作者名字，假借古代名人的名义引起时人注意，颇多希腊的影响。

“死海古卷”是20世纪中期的新发现。1947年，一个阿拉伯牧童在死海西北岸的山中牧羊，为寻亡羊拿一石块向一山洞投去，听到一个大缸被打破的声音，不知其中藏了什么，又不敢一个人进去。第二天约一同伴一起进洞，探知真相，原来是个长圆体的瓷缸，内中装的是《圣经》古抄本，如《以赛亚书》的抄本和详细注解、《哈巴谷书》的注解等。所用文字大约是公元前200年至前100年间流行的希伯来字体，当时的作品有《光明之子与黑暗之子的战争》等。除各种文件外还发现库姆兰社团的建筑群遗址，包括宿舍、会堂和抄书的场所，以及犹太人最后一次大起义的首领巴尔·科赫巴的信件，和当时发行的钱币。

希伯来文学史的第二阶段指长达1700多年的流散时期(公元135—1880)。所谓“流散时期”，是指犹太起义者被罗马帝国镇压后，圣殿被毁，犹太教的活动被禁止，文化遭到极大的摧残，人民被迫逃亡到世界各地。这时期的希伯来文学大致可分成三个小阶段：

第一小阶段(公元135—600)的代表作是《塔木德》文学。公元171—210年间，由犹太教公会首领犹大亲王编订的《密西拿》问世，这是根据犹太民族历代口传法规文集以及150多位卓越拉比(文士或教师)的13部法规文集编辑而成的文化巨著，也是当时大型的文学著作，全书用纯净有力的希伯来语写成。书成刊印之后，大家一致推崇为皇皇巨著，好是好，却有个大缺点，就是偏重于巴

勒斯坦的风俗习惯，很少反映巴比伦等地的民俗。于是，旅居海外的犹太学者决计自己另写一本，反映海外犹太人的生活习惯，取名《革玛拉》，含“补全”之意。事后把两部著作合编在一起，成为一部更大的经典，称为《塔木德》。《塔木德》分为两种，即《耶路撒冷塔木德》（又称《巴勒斯坦塔木德》）和《巴比伦塔木德》，全书250万字，和《圣经》一样是传世的文学作品，艺术地反映了犹太人1000年间的生活，其中包括历史的回忆。它以通俗、简洁的手法记载犹太民族的传统文化，向世人表明失去主权的犹太世界仍然是一个生机勃勃、充满活力的动人天地。

第二个小阶段（600—1781）是中世纪希伯来文学的繁荣与沉寂时期。公元630年伊斯兰教崛起，阿拉伯人开始称雄，犹太人不久便适应了在穆斯林世界中的生活，文化活动重新活跃起来，且带有不同于往昔的特征。10世纪时，巴比伦的一些犹太文化中心遭到取缔，犹太文化中心开始转移到阿拉伯人统治的西班牙，在这里希伯来文学蓬勃发展，甚至出现高潮，促成这种高潮的有西班牙的风土人情，也有古典宝书《圣经》的启迪。自13世纪起的500年间，散居各地的犹太人备受歧视与迫害，在精神文化方面几乎与世隔绝，希伯来语只被用作诵经、祈祷的宗教语言，几乎不涉及世俗领域，希伯来文学的创作几近断裂状态。

第三个小阶段（1782—1880）是希伯来文学的近代时期，这时犹太文化启蒙运动在欧洲一些国家兴起，希伯来文学创作开始复苏，并相继经历古典主义、现实主义和民族主义兴盛阶段，为现当代文学的繁荣奠定了基础。

希伯来文学史的第三个阶段是现当代文学时期（1881年迄今）。近代犹太启蒙运动的开展极大地促进了犹太教的改革，此间希伯来语死而复生，普及到人民之中，希伯来语言文学的创作不断繁荣起来。这一阶段的新文学运动又可分为3个时期：

1. 1881—1918年，文学创作的中心仍在欧洲。在启蒙思想的影响下，作家们把新颖的观念和古老的传统统一起来，小说中的人

物大多身心健康，能把犹太教思想和人文主义结合起来。作家们提倡文字风格的庄重优美，为希伯来文学欣赏确立了一个高雅的标准。

2. 1918—1948年，这是犹太人创立民族国家时期，文学中心转移到巴勒斯坦，美国成为第二中心。这时期小说和散文得到较大发展，它们反映出现代犹太人生活的各个方面。1938年第一部希伯来小说选集在耶路撒冷出版，选出26位文学家表现巴勒斯坦各方面生活的作品，成为读者了解这时期社会生活和人民精神面貌的一面镜子。阿格农是一位新兴的杰出作家，他以机智幽默的笔触描绘犹太人对新生活的憧憬，无论在体裁、内容或风格上都达到这时期文学的顶峰。他的成就使他成为希伯来文学家中获得诺贝尔文学奖(1966)的第一人。

3. 1948年迄今，这是以色列国建立后希伯来文学发展的新时期。一个以犹太人为主权民族的国家的建立，使希伯来文学的创作发生了巨大变化。它不再是少数民族的文学，而是以色列国家的文学。随着以色列国的建立，一批批数以万计的犹太人相继移入，希伯来文学第一次有了较大的读者群，有了自身的服务对象和归宿，得到空前的发展。犹太人继《圣经》文学之后，又一次以主权民族的形象出现在作品中。读者从各个角度都能强烈感受到作品所流露的犹太人的民族自豪感。这时期的文学家并不以拥有主权国家而满足，他们还自觉地与犹太复国主义运动相联系，服务于犹太民族的复兴事业。在语言方面，复活了的希伯来语成为越来越多的犹太人的日常口头用语，也成为小说、诗歌的书面语言，用以表现巴勒斯坦的风土人情和自然风貌，表现以色列国家的深刻变化。

自公元前586年的巴比伦之囚事件起，犹太人经历了长达两千多年的流散生活，身为长期无权的弱小民族，到处受到歧视和压迫。有了政权之后，他们可以直起身腰了。不仅成为有政权的人民，他们还成为一个国家的国民，成为自由的人民和自由的文学工

作者。正如以色列的国歌所说：

只要我们心中，
还藏着犹太人的灵魂，
朝着东方的眼睛，
还望着锡安的山顶，
两千年的希望，
就不会化为泡影，
我们将成为自由的人民，
立足在锡安和耶路撒冷。

这是犹太人在两千多年中望眼欲穿的希望。他们在历史的长河中每每遇到机会，往往很快就化为泡影。在两千多年的日子里，他们的希望一次次地成为泡影。现在，长期的噩梦真的醒来了，他们真的成为拥有主权国家的人。他们的文学作品不仅仅是一个弱小民族的作品，还会一步步地走向世界，成为一种真正拥有国家主权的富有特色的民族作品。他们再也不是愁眉苦脸地受人宰割、被人集体屠杀的次等民族，他们现在是拥有主权的现代国家的文艺工作者，是古代《圣经》作者的传人，是拥有四千多年文化传统的世界四大古典文化之一的正宗传人。两千多年的流散生活未能摧毁他们的凝聚力和创造力，如今他们又回到当初的故土，重新焕发出创造性的天才，继《希伯来圣经》之后，创造新时代的光辉篇章。

本书包括了以《希伯来圣经》为主要成就的希伯来古典文学（见于第二章至第九章），和犹太民族大流散早期的《塔木德》文学（第十章）。《塔木德》文学是连接古代与中世纪的桥梁。作为犹太律法书的创造性阐释，它既是古典文学的自然延伸，又与《希伯来圣经》一道，共同为中世纪犹太文学的发展指明了方向。本书止笔于《塔木德》，意在使一部古希伯来文学的发展史更趋完整。

第三节　希伯来文学研究的新途径

希伯来民族的文学宝库——《希伯来圣经》、《次经》和“伪经”——产生于公元前12世纪到公元1世纪之间的一千多年间。它们从公元前3世纪起就陆续译成希腊文，继而译成其他文字，向欧洲、非洲和亚洲的一些地区传播。在基督教建立后，这个文库被吸收为基督教经典的一部分，称为《旧约全书》。它随着基督教势力的扩张而扩大其流传的区域，随着基督教的地位在欧、亚、非地区的提高而扩大其影响，在文化领域中的地位不断高涨，甚至比佛教文化在中国的地位还高。佛教文化翻译成中文(包括汉文、藏文和蒙文)后，对中国的文艺思潮影响极大，佛教思想成为中国3大思潮之一，与儒、道并列，有时甚至凌驾于儒、道之上。但总的看，佛教思潮不及儒学的地位高，儒学在中国历史上经常处于统治地位。但在西方中世纪，基督教则为最高的权威。在文艺复兴和宗教改革以后，《圣经》被译成欧洲、亚洲、非洲和世界其他地区的各种文字，翻译语种之多、发行量之大都是无与伦比的。翻译过程中还创造了不少新的少数民族文字，以及地方语言文字，普及性远远超过佛经的翻译。

希伯来文学的研究工作在全世界范围内已经有了2000年的历史，由研究而写成的书籍、论文可说得上汗牛充栋。从公元前1世纪到公元5世纪之间，有许多犹太拉比反复讨论、研究“摩西五经”，对其进行整理、注解、疏证，有如我国汉至宋代学者所作的“十三经注疏”。他们这种工作及其成果叫做“塔木德”(Talmud，是“教导”的意思，类似我国的“经学”)，着重研究的是口头法律和成文法律。同时还有一种与此平行的研究，叫作“米德拉西”(Midrash，“考证”、“阐释”之意)，着重发掘历史上的名人逸事、传说、寓言，考证失传了的史料。那些逸事、传说、寓言、稗史对欧洲中世

纪的传奇、戏剧有相当深远的影响。这是希伯来文学研究的第一阶段。中世纪的经院学者们也化了很大气力去研究它,但方法不对头,钻牛角尖,如讨论一枚针尖可以站立多少个天使、天使到底有几只翅膀等,繁琐而无聊。那时读书受教育的权利被僧侣阶级垄断了,一般平民读不懂拉丁文《圣经》译本,更谈不上什么研究。但在12世纪时,有两个犹太学者(拉希和伊本·以斯拉)提出大胆的论点,说《申命记》不是摩西写的,并指出许多证据。到了文艺复兴时期,《圣经》被译成欧洲各民族语言,一般平民也可以阅读了。从17世纪起,荷兰哲学家斯宾诺莎(1632—1677)等开始作高级的圣经批判工作,就是历史的考证工作。斯氏的《神学政治论》有力地列举出《圣经》中的矛盾、重复、缺漏等。18世纪法国霍尔巴赫(1723—1789)的《袖珍神学》则以辛辣、幽默的讽刺笔调作出无神论的批判。到了19世纪中叶,圣经批判学达到高潮,尤其在德国。其中的杰出代表是卡尔·马克思大学时代的老师兼友人布鲁诺·鲍威尔,马克思选听过他的《以赛亚书》课程。恩格斯对圣经批判工作也很感兴趣,认为从历史学和语言学的角度评判《圣经》,研究构成《新旧约全书》中各种著作的年代、起源和历史意义等问题,是一门科学。恩格斯本人在这方面的研究也有出色成果,他晚年写出考察《启示录》和《论早期基督教的历史》等颇有分量的论文,为研究基督教历史铺成科学的道路。

到19世纪末和20世纪初,圣经批判学另有新的发展,注重了考古学和文学方面的研究。从此,正式的圣经文学研究开始了,很多优秀的研究成果陆续出版。学者们特别注重对《旧约全书》即《希伯来圣经》的文学作系统的研究,作出很大的贡献,为我们今天的研究工作提供了很好的参考。

首先要提到的是被称为旧约文学泰斗的德赖弗(S. R. Driver),其巨著《旧约的文学》(1891)出版以后,一直被尊为旧约文学研究的权威之作。他是牛津大学的钦定希伯来文教授,精通希伯来文、希腊文、拉丁文和英、德、法等国文字,搜集了大量资料和前

人的研究成果，繁证博引，行文严密。他的主要贡献是清理了《圣经》各卷的写作过程、材料来源、编写方法和结构等，并指出各卷的文学体裁、重复处和疏漏处。书中有详细的注解，书后有希伯来文的索引，为20世纪的希伯来文学研究工作打下深厚的基础。

其次是摩尔顿（R. G. Moulton）。他的《圣经之文学研究》（1895）一书流行甚广，我国曾有冯雪冰等的译本，广学会出版。该书对《圣经》各卷做出细致的文学体裁研究和鉴定，引起人们对圣经文学的广泛兴趣。他还把《圣经》各卷按他所鉴定的形式重新排印，印成几十册《现代读者的圣经》，为小泉八云等所称道。摩尔顿是芝加哥大学的文学教授，后为剑桥、伦敦大学的文学讲师。他的《文学之现代研究》在20年代曾被我国一些大学采用为"文学概论"的讲义。他的特点是以一个普通文学家的身份来研究圣经文学，但他的研究对象只是希伯来民族的文学。

1901年一本名为《古希伯来人的生活和文学》的著作问世，作者艾博特（L. Abbott）。他受了德赖弗和摩尔顿的影响和19世纪后半叶"新批判"风暴的启发，把圣经文学放到世界文学中去考察。该书的特点是注意古代希伯来人的社会生活和历史发展，虽然局限于唯心主义的观点和方法，突出宗教的作用，却能初步走出神秘的象牙塔，到社会生活中去察看希伯来人的文学。

1913年出版了两本简明扼要的关于希伯来文学的书。一本是牛津大学希伯来文教授格雷（G. B. Gray）的《旧约书卷的评介》，从希伯来文原著订正一些旧译文的谬误，简明地叙述希伯来文学的发展过程，沿袭德赖弗的方法，论述深入而浅出。另一本是哈佛大学教授穆尔（G. F. Moor）的《旧约全书的文学》，把《旧约全书》当作希伯来民族的文学来研究，简明地叙述各卷的文学性质。这两本书都能简洁明快地把权威著作深入浅出地介绍出来，但唯心主义的局限性也很明显。

1922年出版了另一部重要著作，是哥伦比亚大学协和神学院教授贝弗（J. A. Bewer）的《旧约全书的文学》。这部书除吸收上述

各书的精华之外,还有它的特点,就是对旧约文学作美学的欣赏。著者用自己的语言从原文重新翻译一些经文,特别注意原文的文字技巧。但该书写作时受第一次世界大战的影响,未能完成原定计划,《雅歌》、《约伯记》等重要的文学作品都未论及。

渡边善太的巨著《旧约诸书的文学》(第一分册《旧约的诗和剧》,1923,第二分册《旧约的历史文学》,1924)与欧美各家的成果冶为一炉,加上东方人的观点,相互对比,是一部难得的著作。10年后,同志社大学教授科布(E.S.Cobb)的《旧约文学概论》(1935)是又一部综合德赖弗以来各家研究的成果,为东亚读者写成的巨著。它的特点是逐卷详论《旧约》各卷的材料来源、思想主题、文学结构,并以自己的见解品评其价值的高低。

第二次世界大战的爆发暂时削弱了这项研究工作,但战争期间仍有重要的著作问世。裴华(Robert H.Pheiffer)于 1941 年发表的《旧约绪论》代表美国人在这方面的新探索。到了 50 年代末 60 年代初,继战前新批判的浪潮之后又出版许多专著,它们更多地注意考古学发现和文学体裁的研究,特别注意以比较文学方法为最新的研究利器。对于个别经卷,它们更为深入细致地研究其写作年代、社会背景和文风等。这种研究在德国颇为兴盛。1965 年发表的欧兰根大学教授弗勒(G.Fohrer)的《旧约导论》,是根据塞林(Ernest Sellin)的《旧约导论》第 11 版增订与重写的,总结了几十年来各家的研究成果,涉及希伯来文学各方面的问题。1980 年美国辉顿学院教授舒尔慈(S.J.Schultz)的《旧约如此说》第 3 版是迄今可见的关于这方面研究的较新专著,是一部总结较新研究成果的书,注重考古学方面的成就,比弗勒的著作简洁明了。20 世纪 80 至 90 年代,加百尔(J. B. Gabel)等出版《圣经文学导论》(1986),奥特(R.Alter)相继出版《圣经叙事的艺术》(1981)、《圣经诗歌的艺术》(1985)、《圣经文学的世界》(1992)等,更强调对艺术特色的研究,表现出这一领域研究的新动向。

综上所述,从文艺复兴以来,欧美各家的圣经文学研究,从“圣

经批判”到最新的比较文学方法，都是以宗教为体，以文学为用的。“圣经批判”的目的是要弄清宗教的历史，其中合理的核心——科学精神，为恩格斯所肯定。《圣经》的比较文学，即与中东几个古国如巴比伦、亚述、波斯、腓尼基、叙利亚、埃及等国文学的比较研究，无疑也对整个比较文学做出相当大的贡献。这些都是西方资产阶级学者留给我们的成果，可供我们借鉴、参考。

我们的国家是具有中国特色的社会主义国家，对于希伯来文学还很陌生，要研究这样一个新课题，不能不走一条新的途径。我们今天提出这个新课题来研究，和过去2000年来各个历史时期的研究是不同的，和一个世纪以来欧、美、日本学者的研究也有基本的不同之处。我们所要探索的是一条新的途径：

第一，一个世纪以来，欧、美、日本的希伯来文学研究都以大学的神学院为大本营，他们的目的首先是弄清希伯来宗教的源流、本质和发掘的历史。文学不过是表现宗教意识的手段。我们现在研究的新课题，却是世界文学史的一个部门。我们大学的文学系有“世界文学”或“外国文学”这门课，“希伯来文学”就是其中的一章。我们的目的是弄清世界文学中这一部分的发生、发展、特质和影响，赏析它们的艺术特点。过去一个世纪中，也有人走过这条路，但是被排斥了，说是纯美学的观点，是务必避免的路。我们现在所要踏上的新途径，正在接近这条不可回避的路。

第二，一个世纪以来，欧、美、日本从事这方面研究的学者，多数把研究对象叫作“旧约文学”，就是对基督教经典一部分进行文学研究，或对“圣经文学”的一部分进行研究。“圣经文学”和“希伯来文学”是两个不同的范畴，“圣经文学”包括《旧约》和《新约》两部经典，而“希伯来文学”不包括《新约》，只包括《旧约》、《次经》和“伪经”等古希伯来民族遗留下来的文学遗产。《旧约全书》是基督教的叫法，它原先是犹太教的《圣经》或《希伯来圣经》。但在一般人的头脑里，二者被混淆了，如许多人以为波兰人科西多夫斯基的《圣经故事集》(已有两种中译本)是基督教《圣经》的故事集，其实

不然，编者站在犹太人的立场上，编的是“希伯来圣经故事集”或“旧约故事集”。这个误会也贯彻在一个世纪以来的“旧约全书文学”研究工作中——他们从事的是基督教经典一部分的文学研究，而不是希伯来民族文学遗产的研究。我们现在所要研究的乃是古希伯来民族的文学遗产。不过，为了研究这个民族的文学，不能不涉及它的社会生活、民情风俗、思想意识等。

第三，我们的世界观是马克思主义的世界观，就是革命的立场、唯物历史的观点和辩证的方法，一句话，就是“实事求是”的精神。对宗教问题也要有实事求是的精神。我们对希伯来文学中的宗教信仰问题，既不唯心主义地宣传，也不唯心主义或形而上学地无视它或避而不谈。我们面对宗教学这门陌生的科学，不应有任何畏惧，而要像但丁在地狱的入口处一样，提出这样的要求：

这里必须根绝一切犹豫；
这里任何怯懦都无济于事。

这是马克思引用《神曲·地狱篇》第3歌所载地狱大门上的铭文[2]。马克思对宗教问题谈得很多，很精彩。“宗教是人民的鸦片”这种巧妙的比喻就广泛地被人们引用过，现在还常被引用。可惜这个比喻被一些受极左思潮影响的人所歪曲，形而上学地奉为马克思的宗教定义，对宗教罪案的定谳。他们不求甚解地认为这个比喻就是马克思对宗教的全部论断。这是坐井观天，以为天只有井口那么大。实际上，马克思对这个问题是以实事求是的精神正视的。因为德国近代史和宗教的关系太密切了，德国的改革和振兴都和宗教分不开，无论是社会革命，还是文学、哲学思想的革新，都纠缠着宗教问题，都首先要解决宗教问题。直到马克思活动的19世纪还是如此。所以他花了很大的气力去研究、讨论宗教问题，去探讨宗教的本质、作用、发生、发展和在人类历史上的影响。他在研究、探讨宗教的过程中，注意到了它发生时对于人类意识进化的意义，注意到了神话产生时不自觉的艺术创造，及其后来对于社会的不可抗拒的影响力、支配力等。无论如何，宗教是社会的存在，是人

类历史上的一大文化现象，不能把眼睛一闭，说它不存在，或一概荒谬，就算完事。每个民族的历史中都有宗教存在，各族人民的生活中都有宗教活动历史。宗教在人类社会生活中占有重要的地位，即使有些低级宗教已成为历史的陈迹，也变成民俗学的内容而继续保存下去。高级宗教都促进艺术的产生，即使它们消灭了，它们的艺术仍是人类的财富。我们研究一个民族的文学时，不能不遇到它的宗教思想和民俗内容；对待它们，我们只能采取实事求是的科学态度。我们要从世界文学的现实出发，做科学的研究，既不宣传宗教，也不做批判的八股文章。

学术界对希伯来民族的文学发生兴趣以来，已有几百年的历史了。从 16 世纪起，整个欧洲文化都受到它的影响。至于研究，起初只是个人的爱好，而不是专门的研究。18 世纪中叶英国牛津大学教授罗伯特·洛斯(Robert Lowth)发现希伯来诗歌的平行体特征，发表《希伯来圣诗讲演集》(1753)。稍后德国哲学家兼诗人、狂飙运动的先驱者赫尔德也发现《圣经》中的诗歌。歌德也加紧学习希伯来文，去欣赏希伯来文学。19 世纪初，法国的雨果认识到《圣经》中到处都是诗，犹如海水充满盐分一样。从此西方的诗人、文学家大多爱好圣经文学，在大学里把希伯来文学当作民族文学或世界文学的瑰宝来研究。例如 1936 年，剑桥大学教授查德威克(Chadwick)等出版了《文学的成长》一书，把早期希伯来文学与欧洲、印度等古国文学并列，研究它们的发生和成长过程。东方学者研究希伯来文学是从学习西文开始的，最初的教师是西方人。小泉八云(Lafcadio Hearn)在日本东京帝国大学讲学时(1898—1903)，特别欣赏詹姆斯王钦定英译本，说它是用音乐般的迷人文字写出的，甚至译错的地方往往也比原文更美丽。他特别推荐《约伯记》和《传道书》。他的介绍引起日本和中国文学界对圣经文学的很大兴趣。1952 年，在上海的朱克(A. E. Zucker)为中国学生编了一部英文的《西方文学》4 大卷，第 2 卷是《圣经与中世纪》，把《圣经》当作西方文学来讲。1930 年，在北京的詹姆森(R. D. Jame-

son)为清华和北大学生用英文编写了一本1500多页的《欧洲文学小史》,第1、2章是导言和古代历史背景,第3章一开头就讲希伯来文学,然后讲希腊文学;第6章论述亚历山大时代的文学时,又用两大节讲希伯来的哲学和诗歌。他完全把希伯来文学揉入欧洲文学之中。这一方面说明希伯来文学对欧洲影响之大;另一方面也表明编者的欧洲中心论观念。该书最早用比较的方法研究希伯来文学,做出突出的贡献。

在我们这个社会主义国家里,把希伯来文学当作亚洲一个民族的文学来研究是改革开放以后的事。1982年出版的《中国大百科全书》(外国文学分卷)首先给希伯来文学一席之地,其中有关于希伯来文学的大小条目近20条。1983年华北、华东几个大学协作编写的教材《外国文学简编·亚非部分》开始为古希伯来文学辟出专章,旗帜鲜明地把它插在亚洲的版图上。同一年,苏联科学院世界文学研究所编写的《世界文学史》第1卷出版,其中也有"古希伯来文学"专章,列为"亚洲古典文学"的第4章,也是旗帜鲜明地把它插在亚洲的版图上。我国各大学已相继开始在"亚非文学"中讲授希伯来文学,并开始踏上研究它的新途径。我们目前的具体任务是:一、要用唯物史观分析公元前大约1000年间希伯来社会的实质,它如何从氏族社会进入奴隶社会;在奴隶社会末期如何爆发奴隶起义,如马卡比起义和两次犹太战争;如何从奴隶社会中滋生出封建社会的萌芽等。二、要分析希伯来人世界观的形成和发展演变,亚卫一神教的社会起因及其对民族发展的作用等。三、要注重希伯来文学史的研究。按一般的文学发展原理,分析希伯来文学发展的特殊情况及其特色,如希伯来神话、传说、史诗的特点,先知文学、智慧文学的特殊意义等。以前欧美学者有的强调希伯来文学史研究的困难,有的只把《旧约》各卷的时间前后排列一下,而未联系社会发展的情况,如启示文学产生的社会原因等。四、进一步做好比较文学工作。欧美学者虽已把比较研究作为希伯来文学研究的最新方法,但还只是重视平行的比较,即与美索不

达米亚诸国泥版的楔形文字资料，以及埃及、腓尼基文学残简断篇的平行比较，而不甚注重考察纵向影响的关系。现在我们要用比较文学的方法，对希伯来文学做更加深入的研究。

[1] 闻一多：《文学的历史动向》，载《闻一多选集》第 1 卷，四川人民出版社 1987 年版，第 363—365 页。

[2] 马克思：《〈政治经济学批判〉序言》，载《马克思恩格斯选集》第 2 卷，人民出版社 1995 年版，第 35 页。

第二章　最初的文学：人民口头创作

第一节　概　　述

希伯来文学史和其他民族的文学史一样，最初的成果都是人民口头创作，比成文的书面创作早得多，它们到后世才笔录下来。这些作品大多产生于原始社会末期，或原始社会向奴隶社会过渡时期，体裁多半是神话、传说，此外也有史诗、抒情诗等。

希伯来文学的早期成果与犹太人的远古历史相联系。希伯来人是闪族的一支。闪族是上古阿拉伯人、阿卡得人、亚述人、希伯来人等若干西亚民族的统称，传说是挪亚长子闪的后裔。希伯来人的祖先最初游牧于阿拉伯半岛西南部地区，约公元前3、2千纪之交离开半岛，到美索不达米亚南部的名城吾珥一带居住。稍后，传说中的第一代族长亚伯兰（后改名亚伯拉罕）率家族向西北迁徙，越过幼发拉底河，经由叙利亚草原进入迦南地区（即后来的巴勒斯坦）。他们被迦南土著族居民称为“希伯来人”，意思是“越河

(幼发拉底河)而来的人”。有学者考证,亚伯兰家族到达迦南的时间约为公元前1800年左右,因为亚伯兰和巴比伦名王汉谟拉比(公元前1792—前1750)是同时代人。

按《创世记》的说法,亚伯拉罕百岁生子以撒,以撒又生孪生子以扫和雅各,雅各长大后改名“以色列”。雅各与四个妻妾先后生养了12个儿子:流便、西缅、利未、犹大、但、拿弗他利、以萨迦、西布伦、迦得、亚设、约瑟和便雅悯,他们的后代成为以色列民族的12支派。雅各晚年因迦南闹饥荒而举家迁往埃及,这时约瑟已在埃及宫廷作宰相。史家一般认为,约瑟作宰相时正值喜克索斯人统治埃及时期(约公元前1786—前1580)。雅各家族到埃及后,在尼罗河三角洲的歌珊地区安居下来。

希伯来人在歌珊繁衍生息、生活劳动约400年。到公元前13世纪时,他们的处境急剧恶化。当时在位的法老可能是拉美西斯二世(公元前1290—前1224),他在尼罗河三角洲大兴土木,建构积货城,以期营造东进亚洲的军事基地。期间虐待希伯来人,强迫他们负担沉重的劳役,动辄毒打、屠戮他们,甚至颁布一条残忍的敕令:凡希伯来人的新生男婴必须溺死。

法老的残暴压迫激起希伯来人的强烈反抗。约公元前13世纪中后期,他们在利未人摩西的带领下迁出埃及,强渡红海,在西奈旷野流徙40年,最后来到约旦河东岸。此间摩西在西奈山颁布“十诫”,制定了犹太教的基本教义,并设立宗教和行政长官,颁布各种律例,将松散的12支派联合成一个统一的民族。

希伯来人早年从阿拉伯半岛迁徙至两河流域,后来又转辗于迦南、埃及之间,这一特殊经历使其远古神话受到“苏美尔－巴比伦”神话的影响,也接受到埃及、迦南等古老民族文化的影响。其神话既有与其他民族神话的相似之处,也有许多不同之处。

希伯来神话的精华汇集在《圣经》的开头——《创世记》第1至11章中。《创世记》的希伯来文名称是《起初》,这是全书头一句话(“起初上帝创造天地”)中的第一个词。这几章依次记述了万物始

创、伊甸园、该隐杀弟、挪亚方舟、巴别塔等神话故事,这些故事揭开了《圣经》文学中以神为中心的神人交往的帷幕,而表现神人关系、赞美上帝的至高与至尊,正是犹太教文学家们的主观意图。

细心的读者可以发现,《创世记》的神话中有些前后矛盾、互不一致之处,如其第1章26至30节写上帝创造天地万物,到第六天创造人类:

> 上帝说:"我们要照着我们的形象,按着我们的样式造人,使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和全地,并地上所爬的一切昆虫。"上帝就照着自己的形象造男造女。上帝就赐福给他们,对他们说:"要生养众多,遍满地面,治理这地;也要管理海里的鱼、空中的鸟和地上各样行动的活物。"

第1章属于"祭司本",其中造人写得很简单,说的是"造男造女",男女似乎是同时创造的。而在第2章"伊甸园"中,上帝造男造女的顺序不同,文字也较多修饰:

> 后来,主上帝用地上的尘土造人,把生命的气吹进他的鼻孔,他就有了生命。名叫亚当。
>
> 主上帝在东方开辟伊甸园,把他所造的人安置在里面。……
>
> 后来上帝说:"人单独生活不好。我要为他造一个伴侣。"……于是上帝使他沉睡,当他入睡时,取下他的一条肋骨,然后把肉合起来。上帝用那条肋骨造了一个女人。他把她带到那人面前。那人说:"这是我骨中的骨,肉中的肉,可以称她为女人,因为她是从男人身上取出来的。"因此,人要离开父母与妻子连合,二人成为一体。当时夫妻二人赤身露体,并不觉得羞耻。

第2章用的是"亚卫本",宣称上帝从男人身上取下肋骨,造成女人。1、2两章关于造人的描写出入很大,但作为口头传说,它们都被记载下来。早期编者忠实于原著,未做随意的更动。

同"苏美尔－巴比伦"神话相比,希伯来神话有三个突出特点:

一、由多神演变为一神。在“苏美尔－巴比伦”神话中，创世、造人、发洪水都与多神相关联，而在希伯来神话中，多神的功能被集中于一个至高无上的上帝。人再长寿、再多才多艺，也是上帝的创造物，不能混同于上帝。二、具有浓郁的道德训诫和劝谕色彩。三、达到了较高的艺术水平。

然而，希伯来神话却远不如希腊神话那样丰富多彩。希腊人信奉多神，有一个规模庞大的奥林匹斯神系，推演出无穷无尽的神界故事。相比起来，希伯来神话的规模要小得多。希伯来神话中只有一个威严的上帝，他被尊为万物的缔造者、宇宙的唯一主宰、人类的审判者与拯救者，本身却没有家族，没有子女，没有神界对手，自然也谈不上同异神的交锋与搏斗。这种差异来自两种不同的宗教观念。希伯来人既然崇奉独一无二的上帝，就必定禁止崇拜多神与偶像，编纂《圣经》时就必然删去古代文献中带有多神色彩的异教传说。《创世记》第6章1至4节中有一段“神人之子”的记载，迄今还保留着后人删削的痕迹：

> 当人在世上多起来，又生儿育女的时候，神的儿子们看见人的女子美貌，就随意挑选，娶来为妻。……那时候有伟人在地上，后来神的儿子们和人的女儿们交合生子，那就是上古英武有名的人。

这些“英武有名的人”有何事迹？下文却不见交待。这显然是一篇英雄传说的开端，主人公如同希腊神话中的大英雄赫拉克勒斯。可惜“神人交合”之说不符合一神观念，以致这篇英雄传说的主体被删掉，再也无法被后世所了解。但人为的删削不可能干净彻底，《圣经》中依然有异教神话的蛛丝马迹流传下来，本章将在下一节顺便介绍。

希伯来人关于远古祖先亚伯拉罕、雅各、约瑟的传说，关于摩西率众出埃及的史诗，及其早年传唱过的若干歌谣、抒情诗也各有特色，本章将在随后各节依次评述。

第二节 神 话

1. 万物始创(创 1:1－2:4a)

"万物始创"是全部《圣经》的宏伟开端。大意是:

起初,上帝创造了天地。地是空虚混沌的,渊面黑暗,上帝的灵运行在水面上。上帝说:"要有光!"就有了光。上帝看着光好,就把光与暗分开,把光称作昼,把暗叫作夜。晚上过去,清晨到来,这是第一天。

上帝说:"诸水之间要有空气。"他就造出空气,称空气为天。晚上过去,清晨到来,这是第二天。

上帝说:"天下的水要聚在一起,使旱地露出来。"他称旱地为地,称积水的地方为海。他又叫地上长出青草,长出各种结种籽的蔬菜和结果子的树木。晚上过去,清晨到来,这是第三天。

上帝说:"天上要有光体,能分昼夜、作记号、定节令,发光在天上,普照在地上。"于是他就造出太阳、月亮和星星。晚上过去,清晨到来,这是第四天。

上帝说:"水中要有会游的鱼类,空中要有会飞的鸟类。"于是他就造出鱼和鸟。晚上过去,清晨到来,这是第五天。

上帝说:"地上要有各种牲畜、昆虫、野兽。"事情就这样办成了。上帝说:"地上要有人,管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和各种昆虫。"上帝就照着自己的形象造男造女。上帝看着一切所造之物都很好。晚上过去,清晨到来,这是第六天。

天地万物都造齐之后,第七天,上帝就歇息了。上帝赐福给第七天,把它定为安息日。

这个创世神话虽然是用散文写成的,读起来却很有诗歌的韵味。六天的创造工程分为六段,每段结尾都是"晚上过去,清晨到来,这是第……天",好像诗歌中的叠句副歌。

这是一则典型的创世神话，与苏美尔－巴比伦神话有不少类似之处。恩格斯在《反杜林论》第1编中说："由于斯密斯关于亚述的发现，这个原始犹太人原来是原始闪米特人，而圣经上有关创世和洪水的全部故事，都被证实是犹太人同巴比伦人、迦勒底人和亚述人所共有的古代异教徒宗教传说的一部分。"[1]

下面我们将它与苏美尔－巴比伦的创世神话《埃努玛·埃立什》作一对照。"埃努玛·埃立什"是全篇故事的第一个词，意思是"当时在上面"。故事说，世界尚未形成之前，只有一团混沌和一片汪洋。汪洋中有个水怪名叫阿普苏，还有一只狮身龙首的女怪梯阿马特。阿普特与梯阿马特生下男女二神，以后众神陆续出生。而后，天上众神与水中怪物互相厌恶，都想消灭对方，展开一场激战。结果众神中最年轻的马尔都克杀死梯阿马特，取得决定性的胜利。再后，马尔都克开始创造天地，把梯阿马特的尸体分成两半，一半做成天，另一半做成地。他还创造了日月星辰，安排了它们运行的轨道，还造出动物、植物等。在天上，他建造了神界的宫殿，使众神各得其所，均有安排。这时，众神请求他造人，供神使唤。他杀死妖兵统领基恩古，用他的血掺和泥土，造出人类。最后众神设宴庆功，祝贺马尔都克的胜利。

《埃努玛·埃立什》给人的主要印象是神妖搏斗，而不是创造世界万物。而《创世记》则不同，一开始就点出全篇主旨"起初，上帝创造天地"，接着有条不紊地叙述了全部创造活动，最后落笔于创世之后的休息，一气呵成，中心突出。

《埃努玛·埃立什》贯穿着一个精神：颂扬年轻的马尔都克如何战胜原始怪物梯阿马特，被拥立为众神之王。此神话的笔录年代约为公元前7世纪，它颂扬巴比伦城的保护神马尔都克，是为了给巴比伦称霸西亚提供宗教上的依据。而希伯来创世神话的意图则是赞美犹太人的上帝，显示他作为宇宙万物的创造者和管理者的神圣本性。

二者的区别还表现在创世手段上。马尔都克用梯阿马特的躯

体造出天地,用基恩古的血掺和泥土造出人类,共同点都是借用了“物质原料”,有点类似中国的女娲抟黄土造人;希伯来上帝却以“语言”命令万物产生,似乎带有唯心主义色彩。不过,希伯来人把语言与世界初创联系起来,说明很早就意识到语言的功能与威力。

尤其值得注意的是人在创世中的地位。在《埃努玛·埃立什》中,马尔都克只是为了满足众神的要求才造出人类供其役使。这里,人不过是神的仆从,明显流露出奴隶主文化的痕迹。希伯来创世神话却把人类明确塑造成“万物的灵长”。上帝的创世活动是分步骤按次序展开的,先造出适合人类生存、发展的外部环境,最后才造出人,人的职能就是“管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和各种昆虫”。总之,世间万物的出现都是为了迎接人类的诞生,人类在宇宙万物中占有居中的位置。

2. 伊甸园(创 2:4b-3:24)

伊甸园神话紧接于“万物始创”之后,与“万物始创”流传得同样广远。其梗概是:

上帝创造天地的日子,用地上的尘土造出人,将生气吹在那人的鼻孔里,他就有了灵性,名叫亚当。上帝在东方的伊甸建造一座大花园,把亚当安置在那里。园子里长着许多树,树上结满甘甜可口的果子。其中有一棵能使人辨别善恶的智慧树。一条河分为四支穿园而过。上帝让亚当管理园子,允许他吃各种树上的果子,只有智慧树例外。

上帝不愿亚当独自居住,就造出各种鸟兽和他玩耍,还趁他睡觉时取出他的一根肋骨,造成一个女人,作他的配偶。亚当为配偶取名夏娃(含“生命”之意)。当时夫妻二人赤身露体,却不以为羞耻。

伊甸园中最狡猾的动物是蛇。一次蛇对夏娃说:“人吃了智慧树上的果子能眼睛明亮,像上帝一样会辨别善恶。”夏娃就摘树上的果子吃,并让丈夫亚当也吃。吃后二人的眼睛明亮了,知道自己原来是赤身露体的,便觉得羞耻。于是拿无花果树的叶子编织裙

子,穿在身上。

上帝发现二人偷吃了禁果,十分气愤,便诅咒蛇永远在地上爬行,吃土,与人为敌;诅咒女人备受分娩之苦,服从丈夫,受丈夫管辖;诅咒男人遭受土地的折磨:"地里要长出荆棘和蒺藜,你要以田里的谷物和蔬菜为食。你必须汗流满面才得糊口,直到你归了土。你从土而来,本是尘土,仍要归于尘土!"上帝怕亚当、夏娃再吃到生命树上的果子而永远活着,就把他们赶出伊甸园。

这个人类违背上帝禁令而被逐出乐园、失去乐园的神话,很可能是希伯来人的独创。神话反映了古希伯来人对人类、家庭及苦难来源的朴素理解和认识,也表现出他们对幸福与理想的热烈追求。

据考证,"伊甸"原是古巴比伦幼发拉底河下游一块冲积平原的名称,在古希伯来文中演化为"可乐之地",后来逐渐有了"人间天堂"、"极乐世界"、"地上乐园"等涵义。神话中的伊甸园是美满幸福的世界,园中有智慧树,只因为亚当、夏娃偷吃了树上的禁果,人类才得到智慧。智慧使人心明眼亮,但为了获得它,人类却付出被逐出乐园的惨痛代价。伊甸园中还有生命树,人类始祖本能饱尝其果实而永生不死,但他们却因被逐出乐园而失去这一大好时机。希伯来人用美丽神话形象点出宇宙与人生的深奥哲理,使人们既感到遗憾,也觉得欣慰。读者从中不难领悟到,人类的每一个进步都须以巨大的牺牲作为代价。

这个神话也反映出原始社会人类生存方式的一些变化。由赤身露体进化到用树叶遮羞,由采摘野果发展到田间劳作,这从一个方面隐约表现出社会的发展和进步。亚当、夏娃偷吃禁果更体现了古代人类敢于违背神意的探索精神和叛逆意识。但是在编纂过程中,神话中已渗入浓烈的宗教色彩和奴隶主阶级观念,宣扬女人是祸水、祸根,男女自古便处于不平等地位。这个神话的主旨是歌颂上帝的功德,宣扬上帝是人类的创造者及其命运的主宰者。后来,基督教利用它宣传"原罪说",声称人类始祖早在伊甸园中便犯

下原始罪孽,其子孙万代罪性传承,生下来就是有罪的,只能服服帖帖地认罪忏悔,当上帝及其世间代理人的仆役。

关于伊甸园神话,有人曾用荣格的"神话-原型批评"方法进行探讨。荣格认为人的心理可分成意识和无意识两个层次,无意识又包括个体无意识和集体无意识。集体无意识中有父亲原型和母亲原型,母亲原型代表保护、滋养和帮助,常体现为大地、树林、海水、河流、花园等意象。在伊甸园神话中,表现母亲原型的意象首推大地。希伯来语中的"人类"和"亚当"是同一个词"adam",这个词与"土地"(adamah)出自同一个词根,它喻示人类和大地关系密切,人类来自大地,是大地的儿子,死后还要回归大地母亲的怀抱。伊甸园的其他意象体现出母亲形象慈爱、宁静和安详的性格特征,表现了母亲原型的抚育、滋养、促进生长与繁衍的意蕴。尤为重要的是夏娃,她出自亚当的肋骨,具有温和、柔弱的性格和"众生之母"的本质。她吃了智慧树上的禁果,能够积极地进行生殖与繁衍。她对这种"生殖多育型"智慧的追求,反映了母亲原型的本质特征。

3. 挪亚方舟(创6至8章)

世界许多民族都有大洪水神话,如埃及、巴比伦、印度、中国、希腊、希伯来等,其中希伯来洪水神话借助《圣经》而广为流传,影响最大。其主要情节是:

亚当、夏娃的子孙传宗接代,越来越多。他们无休止地争斗、残杀,谁也不听上帝训诫。上帝后悔造了人,决定发洪水将人类和一切活物统统除灭。只有义人挪亚完美无缺,虔信上帝,在上帝面前蒙恩。上帝让他造一只方舟,长300肘,宽50肘,高30肘,分上、中、下三层,设一门一窗。

方舟造好后,挪亚按上帝的吩咐让妻子、儿子、儿媳都进去,还把各种活物一公一母成对地赶进去。

七天后,挪亚600岁,2月17日那天,滂沱大雨自天而降,一连下了40个昼夜。大雨成灾,把高山都淹没了,水面比山岭还高

22尺。地上的所有生灵(包括人类、兽类、鸟类)都葬身水底,被全部除灭,只剩下挪亚的方舟在一望无际的水面上漂荡。水势浩大,淹盖大地150天,看不到陆地。

过了40天,挪亚打开窗户,放出一只乌鸦。那乌鸦飞来飞去,找不到干地。他又放出一只鸽子,鸽子也找不到落脚之地,又飞了回来。又等了七天,他再把一只鸽子放出去。晚上,那鸽子嘴里叼着新拧下来的橄榄叶,飞回方舟。挪亚便知道地上的水退了。他601岁那年的2月27日,地面都干了。

洪水退后,挪亚和家人走出方舟,各种活物也都出了方舟。挪亚为上帝筑一座坛,献上各种祭品,感谢他的赐生之恩。上帝表示今后不再用洪水惩罚人类和其他一切活物。他在天上挂出七色彩虹,作为与人类和地上一切活物立下永久和约的标志。

希伯来洪水神话明显受到巴比伦洪水神话的影响。英国考古学家乔治·斯密斯于1872年12月3日在伦敦圣经学会上宣读论文,证实"挪亚方舟"乃出自"苏美尔-巴比伦"的洪水神话。后者见于史诗《吉尔伽美什》的第11块泥板中,梗概如下:

一天,大神恩利尔与众天神聚会,突然心血来潮,对人类的忤逆行为发怒,要以一场大洪水消灭人类及其他一切生物。只有众水之神伊亚不同意,便悄悄托梦给一个正直人乌特·那匹什提,叫他赶快造一只方舟,带上各类生灵逃避灾难。于是他造出长、宽、高各120肘的方舟,用7天时间建造完毕。暴风雨到来之前,乌特·那匹什提同家人、亲眷、工匠携带各类活物的物种进入方舟,关闭舱门。暴风雨来临了,天水相连,一片混沌,连山顶也被淹没。暴风雨持续了7天7夜,连天神们都被吓得魂不附体,到七重天上的阿努神那里寻求庇护。洪水渐渐平息下来。七天后,乌特·那匹什提放出一只鸽子,鸽子找不到栖身之地,飞了回来;接着放出一只燕子,燕子也飞了回来;最后放出一只乌鸦,乌鸦看到洪水已退,就在外面觅食、飞翔和栖息,没再飞回来。随后,乌特·那匹什提把舱中的活物都放出来,任其远走高飞;所有的人也都走出方舟。乌

特·那匹什提一家人设坛向诸神献祭。最后,大神恩利尔把乌特·那匹什提和他的妻子擢升到神界,使之永生,定居在"诸河之口"。

对比之下,希伯来和巴比伦的两个洪水神话十分相像,希伯来神话显然是从巴比伦人那里承袭过来的。因为第一,巴比伦的洪水神话在先,希伯来人可能于徙居两河流域之际接受了这一神话;第二,方舟的建造法诸如外面涂沥青等,未见于希伯来人的其他文献,沥青乃是巴比伦的物产。但希伯来人从巴比伦接受洪水神话时,对它也做了重要的改编和发展。首先,巴比伦的发洪水者是以恩利尔为首的诸神,希伯来人将其改为宇宙间唯一的上帝,体现了犹太一神教的特点。其次,巴比伦的拯救者是众水之神伊亚,惩罚与拯救是由不同神灵分别实施的,而希伯来的惩罚与拯救均集中于上帝一身,表现出犹太教独特的惩罚-救赎论。再者,在巴比伦神话中,被拯救的乌特·那匹什提夫妇被提升为神,而希伯来神话中的挪亚虽然已经601岁,还只能是个凡人,不能被擢升为神,因为犹太教不允许任何人混同于上帝。

4. 异教神话

《圣经》中保留的异教神话原在中东一些民族流传,它们不仅属于希伯来人,也属于整个闪族世界。《圣经》中的"异神"有巴力、亚斯他录、摩洛、大衮、亚舍拉、基抹、搭模斯、临门、尼斯洛等,其中以巴力和亚斯他录的故事最为丰富,流传得最广远。

《圣经》提到的异教神以巴力出现得最为频繁。其实,"巴力"并不是某个神的名字,其起源远古,意思是"主"。闪族世界的许多地区都把本部落的主神称作"巴力"。公元前2千纪中期希伯来人进入迦南,在最初几百年中也把亚卫称作巴力。公元前8世纪,何西阿等先知坚决反对以"巴力"之名称呼亚卫,因为它有可能与迦南的巴力神相混淆。《何西阿书》第2章16、17节称:"亚卫说,那日你必称呼我伊施,不再称呼我巴力,因为我必从我民的口中除掉巴力的名字,使这名号不再提起。"尽管如此,直到公元前6世纪,希伯来人中仍有人崇拜巴力。公元前586年大批希伯来人被掳掠

到巴比伦，当时巴比伦人正崇奉彼勒为当地的巴力神，希伯来人对此表现出极大的蔑视与憎恶（见于《次经·彼勒与大蛇》的故事中）。

女神亚斯他录（亦称伊什塔尔）的故事早在苏美尔、阿卡得时期就在民间流传。当时她是一位爱神，也是主管土地肥沃、庄稼丰产的女神。她曾深入地府，克服重重困难救出情人搭模斯。到史诗《吉尔伽美什》中，她变成一个既多情善感，又心胸狭隘、好嫉妒、复仇心重的女神。在迦南神话中，她又成为司人类生育、繁衍的女神。迦南人对她的崇拜突出了性欲特点，人们常把这时的亚斯他录称为"淫奔卑猥之女神"。正因为如此，希伯来人多次对她进行严厉谴责（参见士 2:13；撒上 12:10；31:10；王上 11:3,33）。可见有关亚斯他录的神话曾在希伯来民间广为流传。这个神话还流传到南欧和北非一些地区，一般认为，她就是希腊神话中的阿佛罗狄忒和埃及神话中的伊希丝的原型。

第三节 传 说

传说与神话既有联系，又有区别。传说的产生晚于神话，它是在一定历史事件、人物、地点、风物与习俗的基础上虚构的故事，具有较强的真实感和可信性。一般说，传说中怪诞、虚妄的气氛比较淡薄，写实的成分大大增强。

继神话之后，《圣经》中的传说约略描绘了希伯来人从原始父系制社会向奴隶制社会过渡阶段的生活图景。《创世记》中的亚伯拉罕是一个典型的父系制半游牧家族族长，到其孙子雅各时，希伯来部族已从半游牧生活转入定居。约瑟时期奴隶制迅速发展，约瑟本人就曾被卖为奴。这些传说在民间形成的年代，大约是从公元前 3、2 千纪之交到前 2 千纪中叶。

1. 亚伯拉罕传说

亚伯拉罕被尊为希伯来人的始祖，传为挪亚长子闪的后代，原

名亚伯兰(意为"尊贵之父"),后改名亚伯拉罕("多国之父")。据《创世记》记载,他99岁时得见亚卫显现,亚卫说:"我跟你立约:你要作许多国家的祖宗。从现在起,你不要再叫亚伯兰,要叫亚伯拉罕,因为我立你作许多国家的祖宗。"

以色列学者阿巴·埃班谈到他时说:"先祖亚伯拉罕被看作是两种品德互相融合的榜样:在与人交往中表现出来的仁慈和亲切;对上帝意志的极端虔诚和恭顺。"[2]他身上兼而表现出世俗凡人和宗教信徒的双重品格。

亚伯拉罕是极端信奉亚卫上帝的先驱者。他最早奉拜亚卫为上帝,按亚卫的旨意携家族从两河流域迁往迦南。他一生的每个重大行动都以亚卫的意愿为指南。在迦南,每到一地,他的头一件事就是祭拜亚卫,向他祷告。在第18章中,他对突然到访的三位神秘使者极其热情、周到,充分表明了性格的虔诚。

亚伯拉罕无条件崇拜、顺从上帝的性情突出表现在"燔祭献子"一事上。他直到100岁才生下独生子以撒,对他备加疼爱。可是上帝为考验他的虔心,竟让他带上以撒,到摩利亚地方把他献为燔祭。亚伯拉罕毫不迟疑地坚决照办,在上帝指定的地方设起祭坛,拿起尖刀,准备杀儿子。这时亚卫的使者从天上呼叫:"亚伯拉罕!亚伯拉罕!不可在这童子身上下手,现在我知道你是敬畏上帝的了,因为你没有将独生子留下不给上帝。"亚伯拉罕从树丛中发现一只公羊,就把那公羊取来,代替儿子献祭。后世的"替罪羊"一词即由此而来。

作为一个游牧家族的家长,亚伯拉罕是一位无敌勇士,英勇善战。当他侄儿罗得一行遭到四王联军的掳掠时,他闻讯率领精兵318人连夜追击,把敌人打得落花流水。他又相当精明圆滑。当他携家族去埃及逃荒时,因为妻子撒莱长得俊美,他怕受到连累被埃及人杀死,就谎称她是自己的妹妹,结果撒莱被带进法老的后宫,他却因此得到厚待。但他在家中却显得软弱无能。他妻子撒莱虐待使女夏甲,夏甲实际上是他的小老婆,为他生过孩子以实玛

利。撒莱要他把夏甲逐出家门，他虽然忧愁抑郁，还是把水和饼给夏甲，把孩子也给她，把她打发出去。可见他也是凡夫俗子，并不比一般人高明多少。

亚伯拉罕与犹太教的某些重要观念和礼仪——如立约和割礼——关系密切。按《创世记》所载，正是从亚卫与亚伯拉罕立约之后，亚伯拉罕的后代即希伯来人成了“上帝的选民”。作为“立约记号”的割礼也始于亚伯拉罕。亚伯拉罕99岁时受割礼，此后犹太男子世世代代都要受割礼，直到今天。

2. 雅各传说

亚伯拉罕之后，希伯来人的第二代族长是以撒，第三代族长是雅各。如果说亚伯拉罕总体上给人以虔诚、坚毅、和善的印象，那么雅各的特点主要就是机敏、狡黠、诡诈、争强好胜。他表面上听话、顺从，因而经常得到旁人的欢心，其实为人处世极其精明，满脑子都是鬼主意。他生性爱进取，爱占上风，从不吃亏受损。他的性格与古希腊荷马史诗中的奥德修有类似之处。他几乎一生都在明争暗斗，尚未出世时就在娘肚子里与孪生哥哥相争。以撒的妻子利百加怀孕后，亚卫对她说：“两国在你腹内，两族要从你身上出来，将来这族必强于那族，大的要服侍小的。”分娩的日子到了，腹中果然是双胞胎。先产的身体发红，浑身有毛，如同皮衣，他们就给他取名以扫（“有毛”之意）。随后又生了以扫的弟弟，因为他出生时手抓以扫的脚跟，就给他取名“雅各”（“抓住”之意）。

雅各留下有名的“红豆汤与长子继承权”故事。他和哥哥渐渐长大，以扫善于打猎，常在田野；他为人安静，常呆在帐棚里。以撒偏爱长子以扫，常吃他打来的野味，利百加却偏爱雅各。一天，雅各正在熬红豆汤，以扫从田野回来，劳累到了极点。他对雅各说：“我累昏了，求你把这碗汤给我喝。”雅各说：“那你把长子的名分卖给我吧！”以扫说：“我将要死，这长子的名分于我还有什么益处？”雅各说：“你今日就对我起誓吧！”以扫就对他起了誓，把长子的名分卖给他。于是雅各将红豆汤和饼给了以扫，以扫吃喝之后，起身

便走了。据此,后人用"为一碗红豆汤出卖了长子继承权"比喻"因小失大"。

雅各长大后以诡黠的手段骗得父亲对长子的祝福。以撒年事已高,老眼昏花,想在未死之前为大儿子以扫祝福。以扫到田野打猎,给父亲做些美味吃。此事被利百加得知,她对雅各说:"你到羊群去捉两只肥山羊羔来,我给你父亲做美味,你拿去给他吃,让他为你祝福。"美味做好了,利百加把以扫的衣服给雅各穿上,又用山羊皮包在雅各的手上和颈项处。雅各来到父亲床前,说:"父亲!我是你的长子以扫。请起来吃我的野味,好给我祝福。"以撒不禁生疑,问:"我儿,你怎么回来得这么快?"回答:"因为你的上帝亚卫使我遇到了好机会。"以撒用手摸摸雅各,说:"声音是雅各的声音,手却是以扫的手。"以撒吃了美味,喝了酒,又要雅各与他亲嘴。雅各上前与他亲了嘴。以撒闻到以扫衣服的气味,不再怀疑,就给他祝福,说:"愿上帝从天上赐给你甘霖,使你的土地肥沃,……愿你作你弟兄的主。"祝福完后,雅各刚走,以扫也来让父亲祝福。以撒大吃一惊,知道上了雅各的当,便战战兢兢地对以扫说:"你兄弟已经用诡计将你的福分夺走了。"以扫说:"他欺骗了我两次,从前夺走了我的长子名分,现在又夺走了我的福分。"

以上几段在选材、情节、构思等方面均显示出希伯来民间艺人说故事的杰出才能。他们善于精选最能揭示人物性格的素材。在"红豆汤与长子权"中,红豆汤与长子权原本分量悬殊,根本不能相提并论,但雅各却偏偏要用红豆汤换长子权,而以扫也满口答应。于是,两种截然不同的性格——雅各的狡黠机智和以扫的诚朴易欺顿时突显出来。"雅各、以扫求父亲祝福"一段虽然不长,却情节曲折,首尾完整。以撒因年老视觉不灵,难辨长幼,加上利百加推波助澜,引出一场"幼子欺父"的戏剧。然而以撒听觉尚好,雅各改变不了口音,使父亲听后生出疑团。但雅各精心改变服饰,在手上、脖子上都包裹山羊皮,以假乱真,最终骗过以撒,使诡计得逞。故事的发展一波三折,令人击案叫绝。

后来雅各为逃避以扫的报复，只身一人前往远居哈兰的舅舅拉班家帮工，在那里先后居住20年。凭着心计、勤奋和体力，他相继娶了拉班的两个女儿利亚和拉结为妻，并与她们的使女悉帕和辟拉同居，共生养12个儿子和一个女儿。最后，他赢得远远超过拉班的大群家产，携带家眷和大批牛羊回归故土，与哥哥以扫和解。晚年，他因饥荒与儿子们同迁埃及，在歌珊地方住了17年。他于147岁时去世，和祖先们一同葬在迦南的麦比拉洞。

雅各的传说为犹太人所重视，还有另外两个原因：其一，它解释了“以色列”之名的来历。雅各带家眷从哈兰返回迦南的途中来到雅博渡口，家人先过了河，只剩下他一人。这时有人前来和他摔跤，摔了整整一夜，最后竟负于他。那人是上帝的化身，临走时对他说：“今后你不要再叫雅各了，要叫以色列，因为你与上帝、与人较力，都得了胜。”从这以后雅各又名“以色列”，他的后代则得名“以色列人”。其二，雅各传说记载了以色列12支派的来历。他们被追溯到雅各的12个儿子，分别由雅各的两个妻子及两个使女所生：流便、西缅、利未、犹大、但、拿弗他利、以萨迦、西布伦、迦得、亚设、约瑟、便雅悯。按《圣经》所述，自摩西开始，希伯来民族的所有名人都出自这12支派，如摩西——利未支派，扫罗——便雅悯支派，大卫——犹大支派，等等。

3. 约瑟传说

约瑟传说记载于《创世记》第37至第50章，是希伯来文学中知名度最高的篇章之一，俄国大文豪列夫·托尔斯泰曾赞誉它是世界性的艺术典范。

约瑟是雅各的12个儿子之一，由雅各的爱妻拉结所生，从小受到父亲偏爱。加之性情傲慢，他年轻时遭到哥哥们的忌恨。他一生充满传奇性的经历。他擅长“说梦”，曾五次说梦，每次都足以改变日后的命运，以致“说梦”成为情节发展的重要契机。

约瑟童年时两次向哥哥们讲述自己的梦，其一是：“我们在田里捆麦子，我捆的站着，你们捆的在四周下拜”。其二是：“太阳、月

亮和11个星星都向我下拜。"哥哥们听了大为不满,说:"难道你要作我们的王吗? 难道你要管辖我们吗?"就连父亲雅各也责备他:"难道我和你母亲、你兄弟,都要向你下拜吗?"

不久,约瑟被哥哥们卖给过路的商人,辗转来到埃及侍卫长波提乏家作侍从。约瑟体格健壮英俊潇洒,波提乏的妻子一见钟情,一再挑逗他,勾引他,但每次都被他拒绝。那女人恼羞成怒,反诬他想强奸她。主人听了非常生气,把他送到监牢中。当时与他一起坐监的有埃及的司酒长和膳务长,他们各做了怪梦,没有人能解释,只有约瑟能解说,而且很快一一应验。两年后,埃及法老也做了奇怪的梦,先梦见七头肥壮母牛,又梦见七头干瘦母牛,七头瘦牛吞吃了先前的肥牛。后来他又梦见七个饱满麦穗,再梦见七个枯槁麦穗,枯槁麦穗吞吃了先前的饱满麦穗。国王召集各路哲人和智者前来解梦,但无人能解。这时司酒长想起狱中的约瑟,就把他推荐给法老。约瑟被召进宫中。他对法老说:"你梦的乃是指同一件事:埃及遍地将有七个丰收年,随后又有七个灾荒年,灾荒年到来时将吞食先前的丰收年。"约瑟建议法老起用有智慧有远见的人管理国政,丰收年时大量储备粮食,以备灾荒年中老百姓也能有粮吃,不致饿死人。法老听了十分信服,就任命他为宰相,治理埃及全境。约瑟于丰收年间广征粮食,大量囤积,灾荒年到来后则打开粮仓,把粮食卖给需要者。

普天下的大灾荒迫使约瑟的10个哥哥前来埃及买粮。身为宰相的约瑟一眼就认出他们,但他假装不认识,想验证他们的心地是否善良。他故意说他们是密探,执意要扣留一人当人质,并要其余的人回去把小弟弟(约瑟的胞弟便雅悯)带来,以证明自己是诚实的。哥哥们议论纷纷,都说当初不该陷害约瑟;如今要是交出小弟弟便雅悯,就等于逼迫老父亲雅各凄凄惨惨地下阴间。约瑟懂得他们的话,再也控制不住兄弟感情,终于和他们相认。事后约瑟吩咐管家为哥哥们装满粮食,把买粮的钱放回袋子,并为他们预备了路上的食物。

这篇传说着力揭示了约瑟和他哥哥们的善良天性和美好行为。哥哥们终生都为早年卖掉约瑟的行为而自责，到埃及买粮时遇到挫折，认定这是他们应得的报应。他们面对钱财而不起贪心——当从粮袋中发现多出来的钱币时，下次买粮又如数归还。他们酷爱父亲和小弟弟便雅悯——当便雅悯面临沦为奴隶的危险时，为使老父亲不再遭受丧失幼子的打击，他们挺身而出，毅然要承受小弟弟的厄运。四哥犹大执意“舍己救弟”，对约瑟说了一段感人肺腑的话：

> 我父亲的命与这童子的命相连。如今我们回到父亲那里，若父亲见没有童子与我们同在，他就必死。这样，我们就使父亲白发苍苍、悲悲惨惨地下阴间去了。来时仆人曾向父亲为这童子担保，说：“我若不带他回来交给父亲，便在父亲面前永远担罪。”现在求你容仆人住下，替这童子作奴仆，叫童子和他哥哥们一同回去。若童子不回去，我怎能回去见父亲呢？恐怕我要看见灾祸降临到父亲身上。（创 4:30－34）

这段话表达了极为深挚的骨肉之情，使约瑟再也控制不住自己。他把侍立于左右的人都叫出去，然后放声大哭，对兄弟们说：“我是约瑟，我的父亲还在吗？……我是你们的兄弟约瑟，就是被你们卖到埃及的约瑟啊。你们现在不要因为把我卖到这里而自忧自恨，这是上帝差我在你们以前先来……”于是，约瑟伏在他兄弟便雅悯的颈项上哭，便雅悯也在约瑟的颈项上哭。他又与众兄弟亲嘴，抱着他们痛哭……这一场面极其感人地表现了阔别多年后的兄弟重逢，淋漓尽致地抒发了人类心灵深处的天伦之爱，令人回肠荡气，难以忘怀。

第四节 出埃及史诗

史诗是流行于原始氏族社会解体和奴隶制社会开端时期的一

种民间文学体裁,一般是描述重大事件、歌颂英雄人物的长篇叙事性作品。

在很长一段时期,人们认为希伯来人没有史诗。其实并非如此,希伯来人不仅拥有自己的史诗,而且取得了显著的成就。当然,希伯来史诗有其独到的特色:第一,产生于民间,作者为无名氏,这一点与希腊、印度史诗相同;第二,篇幅不太长,人物、事件都描写得具体、简洁,这一点与希腊、印度史诗不同;第三,文体主要是散文,亦交织着少量诗歌,这与希腊、印度史诗皆为诗歌也不同。

希伯来史诗最重要的篇目是摩西率领以色列人出埃及。它以重大历史事件为题材,以民众普遍爱戴的民族英雄为主人公,以歌颂英雄性格、英雄气概和英雄业绩为基本内容。史诗纵贯《出埃及记》、《利未记》、《民数记》和《申命记》四卷书中,构成"摩西五经"的主干,历来为犹太读者所津津乐道。

出埃及史诗的开端与族长传说的结尾遥相呼应:雅各家族迁入埃及后,在肥沃的歌珊地区生活了四百多年,人丁兴旺。一位新登基的法老见以色列人日益强盛,感到严重的威胁,便下令把他们的新生男婴都扔进河中溺死。

这时,一对利未族夫妇生下一个男婴,长得健康俊美。他们把孩子隐藏了3个月,无法再藏,就编结一个蒲草筐,涂上沥青,把孩子放进去,置于河边的芦苇丛中。法老的女儿到尼罗河沐浴,发现蒲草筐里的男婴,收下来作养子。她给孩子取名"摩西",意思是"从水里拉出来"。法老的女儿请来摩西的母亲当奶妈,所以摩西从小就受到母亲的教育,知道自己本是希伯来人。

摩西虽在宫廷里享受舒适的生活,但见到希伯来同胞被迫服苦役,内心十分沉痛。他40岁时的一天,一个埃及监工欺侮希伯来人,他见义勇为,把那个监工打死。法老听说后派卫队追捕他,他仓皇出逃,来到东方的米甸。米甸祭司叶忒罗收留了他,将女儿西坡拉嫁给他为妻,给他生了两个儿子。

又过了40年,一天摩西正在西奈山放羊,亚卫从燃烧的荆棘

从中向他呼叫:"摩西!摩西!……我的百姓在埃及所受的困苦,我都看见了;他们受监工辖制所发出的哀叹声,我也听到了;……我下来就是要救他们脱离埃及人的手,领他们出了那地,到美好宽阔的流奶与蜜之地去。"接着,亚卫让摩西回埃及拯救百姓,领他们返回迦南。

摩西回到埃及,要求法老准许以色列人到荒漠去祭祀亚卫。法老拒不应允。摩西得到亚卫的授意,对埃及人依次施行10种严厉的惩戒:用手杖击打尼罗河水,使河水变成血,不能饮用;让河里滋生出无数青蛙,遍及埃及各地;以杖击打尘土,使之变成虱子,爬到人畜身上;让大群苍蝇飞进法老的宫殿和平民的房屋;让牲畜染上瘟疫大批倒毙;让所有人身上都长满脓疮;让冰雹由天而降,击毁各地的庄稼、蔬菜和树木;让蝗虫遮天盖地,把一切青绿之物尽都吃光;让整个埃及乌黑三天,人只能在黑暗中摸索;最后,将埃及人的长子和头生牲畜全部击杀。埃及连遭大灾大难,哀号声响彻全国。法老无奈,只好答应以色列人出埃及。

以色列人离开歌珊,浩浩荡荡地向东方行进。法老又后悔了,恼怒中率领600辆战车紧紧追赶。摩西带众人来到红海岸边,遵照亚卫的旨意用手杖分开海水,辟出一条旱道,让以色列人顺利到达对岸。当法老的兵车追至旱道中间时,摩西再次举杖,使海水合拢恢复原状,把埃及军兵全部淹没,一个也未留下。

甩掉追兵后,以色列人进入西奈旷野。由于处境艰险,饥饿难当,一些意志薄弱者纷纷抱怨:"还不如早早死在埃及,那时我们坐在肉锅旁边,吃得饱足;现在来到这旷野,迟早还不得饿死!"亚卫晓谕摩西说:"我已经听到以色列人的怨言。告诉他们:'黄昏时你们必有肉吃,清晨必有食物能吃饱。'"果然,到了晚上有鹌鹑飞来,遮满营地。早晨,野地里出现许多白如霜雪的小圆物,滋味如同带蜜的薄饼,以色列人称之为"吗哪"(希伯来文意谓"这是什么")。他们吃吗哪共40年,直到进入有人居住的迦南之境。

从埃及出走的第三个月,以色列人在西奈山对面的荒漠里安

营。一天,亚卫告诉摩西,他要和以色列人立约。摩西命令所有的人都洗净衣服,斋戒三天,集合在西奈山脚下。在雷声隆隆电光闪闪之中,摩西独自上山,消失在山顶的云雾中。他在山顶停留40个昼夜,下山时带回亚卫赐予的两块石板,上面刻有十条诫命(出20:2－17)。

等待在山脚下的人们迟迟不见摩西归来,就回到营地。其中一些人对亚卫的信念发生动摇,又想起在埃及祭拜过的神灵,于是把金耳环等饰物捐出来,铸成一头金牛犊。次日,他们向金牛犊献祭,围着它又唱又跳,大吃大喝。摩西从山顶归来,见此崇拜偶像的狂热场面,气得把刻有十诫的石板摔得粉碎。他下令把金牛犊磨成齑粉,撒在水面上,叫以色列人喝,又命令利未人把3 000叛教的百姓全部杀死。

营地秩序恢复正常后,摩西再次登上西奈山顶,向亚卫代民请罪。亚卫重新授予他十诫,并赐给他整套的法典和教规。摩西下山后造出珍藏十诫的约柜,建成置放约柜的会幕,任命利未人在会幕中当祭司;还选出一些人当法官、文书、教师、大夫和征税官,创建出希伯来民事管理机构的雏形。

离开西奈山后,以色列人在饥馑、瘟疫、内讧和外扰的磨难中又辗转漂流了三十多年,最后来到约旦河东岸。这时摩西已达120岁高龄,他回顾出埃及以来的艰难历程,告诫年轻的一代要忠于信仰,严守诫命。他还选出约书亚为继承人。此后他独自登上尼波山,在那里与世长辞。以色列人为他哀哭30天,丧期过后便跟随约书亚,西渡约旦河,向迦南进军。

出埃及是希伯来民族史上具有划时代意义的重大事件。雅各(以色列)家族迁入埃及后,由于农业歉收,更多的希伯来人也从迦南逃到那里。当时埃及正处在喜克索斯人的统治之下,喜克索斯人是来自北方的闪族部落,历史上与埃及文化没有联系,因而有可能对以色列移民持宽容态度,以致希伯来人有一段时期得以繁荣发展起来。公元前16世纪喜克索斯王朝被推翻,埃及的民族主义

抬头。因宗教、风俗习惯和语言不同，希伯来人与埃及人难以长久和睦相处。正如《出埃及记》一开头所说，希伯来人和埃及人的正常关系因一位法老的专横统治而告终(这位法老有可能是第19王朝的拉美西斯二世)。于是，定居于歌珊一带的希伯来人完全失去自由，进而被贬为奴隶，被迫从事兴建各种新设施的奴役性劳动。随后，他们遭到越来越严重的迫害，杀婴敕令的颁布即是明显标志之一。接连不断的压迫导致希伯来人的觉醒和反抗，摩西杀死埃及监工逃往东方，就是他们奋起造反的一个信号。后来，希伯来人终于掀起大规模暴动，集体逃出埃及。他们跨过红海，穿越沙漠，历尽千辛万苦，最终到达迦南附近。

摩西史诗以现实内容和神话情节的穿插描写，艺术地再现了上述历史过程。它热情地讴歌了民族和社会的解放，“挑战性地宣布了人类的权利”。它以反奴役、反压迫的鲜明主题，在希伯来民族史和文化史上占有一席特殊地位，并产生了世界性的深远影响。“以色列人迁出埃及的壮丽场景象征着一种可能的变化，即‘奴役将转化为自由，黑暗将变为光明’。所以，以色列历史上这一决定性篇章——迁出埃及——逐渐变成了推动社会前进的神话。在一切可能的国家里，以及在某些历史时期，它可以代表革命的激情，甚至能点燃革命的火种。”[3]

出埃及是希伯来人最引以自豪的开国故事。摩西是他们最崇敬的开国英雄。他是伟大的民族领袖和军事统帅、犹太教的创始人、天才的立法者和卓越的行政管理人，又是诗人和长于修辞的大演说家，总之是一位被多方面着力渲染了的理想化人物。

摩西的一生富于传奇色彩，充满紧张曲折的戏剧性经历。他先在埃及法老宫中生活40年，接受了文学、历史、政治、军事等方面的充分教育；又在米甸岳父家中度过40年的放牧生活，接受了生产教育和宗教教育，系统思考了现实的宗教和社会问题；最后率领以色列人出埃及，在旷野中辗转、战斗了40年。一生恰由三个40年构成，这显然带有民间艺人加工的痕迹。

摩西诞生于危机之中,出生不久就被丢弃于芦苇丛里,只因得到埃及公主搭救,才幸免于死。这是民间文学记载英雄出世的常用手法,中国、希腊、罗马都有类似的描写:英雄一诞生就面临险境,只是随后出现某种奇迹,他们才逢凶化吉,例如,罗马人的始祖罗慕洛兄弟被放在篮子里丢进第聂泊河,后被母狼用奶喂大;《诗经·大雅·生民》说周人始祖后稷出生时被放在隘巷、中平林中与寒冰上,都受到鸟兽的庇护。称摩西被公主救起,是一个天才的创造,这使一个奴隶人家的孩子有了接受良好教育的机会。摩西的名字含有"拉出"或"救出"之意,显然带有纪念他拯救以色列人摆脱为奴之境的寓意。

多年的宫廷教育使摩西掌握了古埃及的各门学问,这为他日后的成功奠定了坚实的知识基础,但他并未因此而被埃及文化所同化。他深知自己的真实身世,成人后,一种强烈的民族自尊心和认同感使他耻于再与埃及人为伍,而对苦难深重的同胞抱以深切的同情。这时的摩西血气方刚,极具"路见不平,拔刀相助"的豪侠之气。他因埃及监工杀死以色列人而义愤填膺,打死那监工为同胞报仇,就是一个突出的例子。

到米甸后,摩西在长期的放牧生活中渐趋成熟,渐渐成长为卓越的宗教思想家。他每天手执牧杖,在旷野中徘徊,因思考自然的奥秘、人与神的关系和民族的命运而激动不已。他常常登上山岗,极目远望:西方的埃及,是同胞们受苦受难的地方,东北方的迦南,则是上帝赐予以色列人的宝地。一个宏伟的计划在他心头逐渐酝酿成熟:把同胞们从埃及解救出来,领他们回到富饶的迦南去。他深信这是以色列的保护神亚卫的旨意。他决心履行神圣的旨意,回埃及去拯救民众。

出埃及前后,摩西的一生揭开最壮丽的一页:斗败法老,带领同胞摆脱受奴役的悲惨处境。他遵循亚卫的命令,连降10大天灾,迫使顽梗狡诈的法老俯首听命,又挥师奇渡红海,彻底甩掉埃及的追兵。面对顽敌,他是优秀的军事统帅;在民族内部,他又是

出色的行政管理人。当有人因饥饿而怀念"埃及的肉锅"时，他按亚卫的吩咐，让人们吃到美味的鹌鹑和吗哪；行军途中，他接受岳父的建议，任命一批有才能的人当千夫长、百夫长、五十夫长、十夫长，授权他们审理各种中小案件，从而培育出未来制度的萌芽，为一个新兴国家的出现定下雏形。

首创犹太教，借助民族之神亚卫的权威震慑人心，团结民众，以保证出埃及大业的完成，是摩西创建的又一奇勋。摩西带领以色列人聚集于西奈山下，在盛大的宗教仪式中与亚卫庄重立约，使族人确信自己已成为优于万族的神圣之民。他又以上帝代言人(即先知)的身份颁发"十诫"，使以色列各支派成为有法可依的政教联合体。当他发现有人祭拜金牛犊时，怒不可遏地杀死 3 000 叛教者，显示出坚决维护新生犹太教的顽强意志和不屈信念。

作为天才的立法者，摩西不仅颁发了著名的"十诫"，还制定了成套的道德准则和民事法规，确立了详尽的教义、教规、礼仪和信徒守则。这些律法有力地巩固了出埃及的成果，保障以色列人从一盘散沙状态转变成一个有组织、有规章的统一民族。

总之，在《圣经》编纂者笔下，在犹太人心目中，摩西是极受崇敬的开国元勋，是永垂史册的伟大人物。

那么，历史上真有摩西其人吗？学术界对此众说纷纭。较有说服力的观点是：出埃及、创立犹太教一类重大事件离不开一位摩西式的伟大人物——尽管此人不一定是摩西，而只是他的同名者。诚如英国学者约翰·布莱特所说："虽然除《圣经》所载之外，我们对摩西的生活一无所知，而《圣经》所讲述的细节也无从证明，但我们对他是以色列信仰的伟大创始者，如同《圣经》所描绘的那样，却不能有所怀疑。……出埃及和西奈事件，都需要一个伟大人物的领导。……若否认摩西担任这个角色，我们就不得不另找一个同名的人来担任。"[4]

出埃及史诗有其显著的民族特色。

首先，在文体形式方面，与希腊和印度史诗相比，其篇幅比较

短。希腊的荷马史诗共长2万多行,印度的《摩诃婆罗多》长20万行,《罗摩衍那》长4万行;出埃及史诗全篇只有不到2 000节(1节为1至3行)。希腊、印度史诗都用诗体写成,出埃及史诗主要用散文写成,只在不多几处出现诗歌,如《出埃及记》第15章的《红海胜利歌》、《申命记》第32、33章的《摩西之歌》、《摩西祝福以色列各支派》等。希腊、印度史诗除《摩诃婆罗多》插话较多外,其余的内容都很集中,而出埃及史诗却被编入各种律例条令,尤其在《利未记》、《民数记》、《申命记》3部书中,律令的篇幅甚至远远超过故事情节本身。

其次,从观念形态上看,出埃及史诗体现了犹太教的独特意念。一般说,希腊、印度史诗都长于揭示"双边"矛盾——希腊史诗擅长描写战争中的两军对垒,印度史诗擅长叙述两大家族的王位之争;相比起来,可以说,出埃及史诗更热衷表现三边关系——上帝亚卫、先知摩西和以色列民众的关系。史诗开始后不久,亚卫呼唤摩西,让他回埃及解救百姓;法老拒不听命时,亚卫授权摩西降下10大灾难,保证了百姓迁离;百姓因饥渴而发出怨言时,亚卫让摩西安慰他们,给他们提供食物和饮水;在西奈山,亚卫授予摩西"十诫"法板,让他转授给山下的百姓;后来,亚卫两次要求摩西核查以色列男丁的总数;摩西临终前,亚卫又让他写诗教诲民众……。就这样,出埃及史诗展示了一个由"上帝——先知——百姓"构成的艺术舞台,在这个舞台上,上帝始终活动于幕后,但却无所不知,无所不能,处处发号施令;先知处于前台的中心,言行举止代表了上帝的意愿,在上帝和百姓之间扮演着中介角色;百姓则处于陪衬地位——他们愚昧麻木,不明事理,只是上帝借先知眷顾和拯救的对象。这里所体现的是犹太教的上帝救赎论,与希腊、印度史诗的观念迥然不同。

再次,在塑造英雄形象方面,出埃及史诗也有自身的突出特色。在印度和希腊史诗中,英雄大都具有神性,罗摩是大神毗湿奴的化身,阿喀琉斯是国王珀琉斯与海中神女忒提斯所生之子,他们

都被赋予远胜过凡人的高超武艺、强健体魄和惊人智慧。而摩西的血统却与神灵无缘，他的父母都是普通的利未人，连名字都没有留下。他担负起率众出埃及的重任前，所有英雄举动只是打死过一个埃及监工。亚卫要求他回埃及时，他深感自己对百姓缺乏感召力，笨口拙舌，不善言谈。如此一个凡夫俗子，是怎样被塑造成惊天动地的民族英雄的呢？试举几条。

其一，摩西本身虽无神性，却被亚卫一再授予施展神迹的本领。比如他回埃及前，亚卫谕示他如何将手杖变成蛇，再把蛇变成手杖；使手上长出大麻风，再使病手复原；把河水倒在地上，让水变成血。正是凭借这三大神迹，他日后赢得了百姓的拥戴。史诗还描写，摩西从西奈山上携带法板归来时“脸上发光”，百姓见了无不退避。这一细节形象地描述了上帝、摩西与百姓的不同特点和相互关系：摩西因“脸上发光”而优越于凡俗百姓，但他的“发光”却是因为见到了上帝；光源在于上帝，摩西的光乃是从上帝那里“借”来的。

其二，希伯来作者善于运用“反衬”手法刻画英雄性格。离开埃及前后，以色列人的劲敌是埃及法老。史诗并未把法老简单化，而是强调了他的狡猾与顽固。摩西“以杖变蛇”与他较量，他也用相同的法术回敬；摩西接连降下天灾，他迟迟不肯降服；最后虽然被迫让步，但以色列人刚离境，他又紧追不舍。然而，魔高一尺，道高一丈，法老每次顽抗后，摩西都施以更有力的打击，直至将他彻底征服，在这一过程中，史诗以法老的愚顽狂傲反衬出摩西的刚毅顽强。此外，史诗还以某些以色列百姓的怯懦昏聩反衬出摩西的坚定英明，如在与祭拜金牛犊者的冲突中，正因为有了叛教者们的映衬，摩西的刚烈形象才更加鲜明感人。

其三，出埃及史诗长于渲染环境气氛，以雄奇的自然景观烘托英雄的非凡个性。《出埃及记》第 19 章对“西奈山立约”有如下一段描写：

第三天早晨，雷电交加，密云翻滚，号角声大震。营里的

人们听到后无不发抖。摩西率领他们走出帐棚朝见上帝。他们都站在山脚下。整个西奈山被笼罩在烟雾中,因为亚卫在火光中降临。这烟雾像石灰窑中的浓烟滚滚升腾,全体人民无不震惊。这时号角的声音越来越响。摩西讲话,上帝用雷声回答他。亚卫降临在山顶上,摩西也上了山。

在这里,高耸入云的山顶,环绕着山顶的雷鸣、电闪、密云、角声、火光、烟雾……融会成一幅崇高、威严、神秘、超越的艺术画卷。众人都在震惊、发抖,只有摩西从容不迫地走在人群前面,镇定自若地与上帝对话,最后大步攀登上山,去履行神圣的使命……。英雄的崇高形象,就在这壮美、奇异的景象中豁然明朗起来。

出埃及史诗出自多人手笔,成书过程长达数百年,这一观点已被今人普遍接受。但此结论却是费了许多周折才得出来的。按犹太人的传统观点,全部"摩西五经"皆由摩西所写。到 11 世纪时,两位犹太拉比——以撒和以斯拉大胆提出,"五经"中的一些章节不可能出自摩西,比如《申命记》第 34 章 5 至 8 节,此处写了摩西的死和以色列人的哀悼活动。这以后,犹太人大多承认"摩西之死"等段落系后人增补,但其他部分仍由摩西所作。16 世纪的马丁·路德等宗教领袖指出,"五经"的更多段落不会出自摩西之手,如《民数记》第 12 章 3 节称"摩西为人极其谦和,胜过世上的众人",《申命记》第 34 章 10 节称"以后以色列中再没有兴起像摩西这样的先知",它们分别是旁人和后人对摩西的评价。但马丁·路德等依然认为,"五经"的作者大体上仍是摩西。此后一二百年,越来越多的学者发现"五经"中存在各种矛盾和可疑之处。到了 18 世纪末和 19 世纪初,德国人艾希荷恩(1752—1827)提出摩西不可能是"五经"的作者。再后,德国学者格拉夫、威尔豪森等人主张"五经"乃由 J、E、D、P4 种底本组合而成。他们的观点逐渐为多数新教学者所赞同,也为了解出埃及史诗的作者问题和成书经过提供了极有价值的参考意见。

第五节　早期歌谣和抒情诗

希伯来早期诗歌散见于除《利未记》以外的“摩西五经”各卷书中。希伯来民族曾有记录古代诗歌、故事、谜语、格言的集子《亚卫战记》和《雅煞珥书》,《圣经》多次提到这两本书,可惜它们迄今未被发现。

今人所能见到的最早的希伯来诗句可能要数《亚当之歌》了。当人类始祖亚当初次和第一个女人夏娃见面时,情不自禁地吟道:

这是我骨中之骨,
　肉中之肉!(创 2:23)

虽然只有短短两行,却表达了人类第一个男子对其配偶真挚、朴素、热烈的感情。

据初步统计,希伯来早期诗歌除了简短的诗句外,至少还有14篇。根据内容和形式的不同,它们可分为歌谣和抒情诗,抒情诗又可分成祝福词、颂歌、预言诗等类型。

歌谣有三首,即《拉麦复仇之歌》、《运送约柜之歌》和《井之歌》。

《拉麦复仇之歌》是一首远古歌谣。据《圣经》记载,拉麦是亚当的第6代孙,他的列祖中有一个叫该隐的,杀了弟弟亚伯,受到亚卫的诅咒,被迫在地上到处漂流。但为使该隐免遭报复,亚卫在他额上立一个记号,说:“凡杀该隐的,必遭报七倍”(创 4:9－15)。在歌谣中,拉麦娶了两个妻子亚大和洗拉,向她们夸耀自己的勇猛和不可侵犯,说:

亚大、洗拉要听我说,
　拉麦的妻子要留神听:
我杀死那伤害我的人,
　杀死那击伤我的少年。

杀该隐的人要赔上七条命,
　杀死我的人必赔上七十七条命。(创 4:23,24)

这首诗值得注意的,首先是它平行工整的诗行,一般称为"平行体",是古希伯来诗歌的重要特征之一。其次是其内容,它充分显示出原始牧民的野蛮习俗,为读者勾勒出一个蛮不讲理之徒的粗野嘴脸。

《井之歌》很短,只有四句,但却明快有力,充分表达了行军途中人们渴望井水以及得到满足时的欢悦心情:

井啊,涌出水来,
　我们要歌唱庆贺。
这是贵族用笏挖的井,
　是民间的领袖用杖掘的井。(民 21:17,18)

祝福词有四篇,即《以撒祝福雅各》、《以撒祝福以扫》、《雅各的祝福》和《摩西的祝福》。祝福词一般是族长或非凡人物临终前对继承人所说的话,被视为具有特殊的效果,不仅能表达祝福者的美好愿望,而且能将其愿望化为现实。以《雅各的祝福》为例,它是雅各临终前对 12 个儿子所说的话。名为祝福,实际上含有多种成分。雅各批评流便"曾跟父亲的妾同床",玷污了"父亲的床榻";咒诅西缅和利未要"散居在以色列各处";预言犹大"要始终掌握王权,他的后代要长久统治";认定以萨迦必"像粗壮的驴子,躺卧在羊圈之中,……他将屈肩负重,被奴役,做苦工"。但其中也有真正的祝福词,是说给雅各偏爱的约瑟的,认为他是 12 兄弟中的最杰出者,前途无量,能够真正蒙受其祝福:

约瑟啊,你父亲的上帝将帮助你,
　全能的上帝将赐福给你。
他赐给你天上的甘霖、地下的泉水,
　使你牛马成群,子孙众多。
他使你五谷丰登,鲜花常开,
　有亘古的山岗、永在的峻岭。

愿这一切福泽都降在约瑟头上，

因为他在弟兄中最卓越。(创 49:25,26)

有学者指出，这首诗实际上形成于王国建立之后，或在王国建立后作了增补。托名数百年前的雅各所作，是为了渲染这位著名族长的远见卓识。

颂歌有三篇，即《红海胜利歌》、《米利暗之歌》和《摩西之歌》。《红海胜利歌》由摩西和以色列人横渡红海之后咏唱，横渡红海是他们出埃及后彻底摆脱敌军追击的重要转折点。歌词充分表达了以色列人战胜埃及军兵后的喜悦，但却把抑制不住的喜悦转化为对亚卫的赞美与歌颂。全诗一开始便说：

我要歌颂亚卫，

因为他获得光荣的胜利，

他把战马和骑兵扔在海里。

亚卫是我坚固的保护者，

他拯救我摆脱了困境。

他是我的上帝，

我要颂赞他。

他是我父亲的上帝，

我要歌颂他的伟大。(出 15:1,2)

诗人把摆脱埃及追兵的过程描述成一场圣战，使作品充满奇异的神话色彩。《米利暗之歌》可视为《红海胜利歌》的节选。米利暗是摩西的姐姐，她渡过红海后手里拿着鼓，一边击鼓，一边跳舞，许多妇女跟随她一同歌唱：

要赞颂亚卫，

因为他赢得光荣的胜利，

他把战马和骑兵扔在海里。(出 15:21)

《摩西之歌》载于《申命记》的末尾，是摩西临终前所作的歌。主旨是激励族人在约书亚带领下完成未竟之业，忠于民族信仰，作亚卫的忠实子民。全诗将近 200 行，一面是对亚卫的热情赞颂，一面是

对同胞的谆谆教诲,通篇洋溢着诗人的厚意真情,不愧为不朽的名作。

预言诗的名篇是《巴兰的预言》。据说巴兰是有名的巫师,所发出的诅咒和祝福都很灵验。以色列人离开旷野后在摩押平原安营扎寨,摩押王甚为惧怕,便派人去请巴兰,让他诅咒以色列人。但上帝告诫巴兰,以色列人是蒙福的,不可诅咒。结果巴兰无论如何也说不出诅咒之辞,只能说出祝福之语:

我在梦幻中凝视,
　凝视那全能上帝的异象。
以色列的帐棚多么华丽!
　雅各的营帐多么壮观!
　……　……
他们享有充沛的甘霖,
　他们的种子撒在肥沃的田野。
他们的君王比亚甲伟大,
　他们的权势扩展四方。(民 24:4－7)

最后,他预言以色列人将吞灭仇敌,压碎他们的骨头,折断他们的箭,因为这个民族"恰如一头强悍的狮子";并宣称:"凡祝福他们的人一定蒙福,凡诅咒他们的人一定遭殃。"

[1] 恩格斯:《反杜林论》,载《马克思恩格斯选集》第 3 卷,人民出版社 1995 年版,第 413 页。

[2] 阿巴·埃班:《犹太史》,阎瑞松译,中国社会科学出版社 1986 年版,第 9 页。

[3] 同[2],第 15 页。

[4] 约翰·布莱特:《以色列史》,萧维元译,[香港]基督教文艺出版社 1981 年版,第 116 页。

第三章 前王国时代的文学

第一节 概　　述

希伯来民族史上的前王国时代指王国建立以前的200来年，起于公元前13世纪下半叶约书亚率众攻占迦南，迄于士师时期过后扫罗创建希伯来人的独立国家(约公元前1028)。

一批现代研究者透过《约书亚记》的神学描述，已初步揭示出征服迦南的真实图景。公元前13世纪下半叶以色列人流徙旷野数十年后抵达约旦河东，当时迦南人已有很高的文明，许多城镇设有防御工事，军队的装备相当精良。相对而言，以色列人却落后、弱小、军备状况低劣。那么，他们怎能胜过比自己强大的对手，成功地征服迦南呢?

波兰学者科西多夫斯基认为，了解了当时的世界形势，这个问题就不难回答了。迦南作为亚洲和非洲之间的桥梁，始终是美索不达米亚与埃及两大政治集团的争夺对象。喜克索斯人失势以后，迦南在大约三百年中一直是埃及的藩属。埃及法老把迦南各

土王视作诸侯，给予他们一定的自由，允许他们豢养军队，甚至暗中鼓励他们互相争斗。各土王之间勾心斗角，互相打仗，客观上强化了埃及的霸主地位，提高了它作为最高裁决者的威望。迦南百姓负担着极为沉重的贡赋，此外还要受当地官吏的盘剥和驻军的掠夺，并经常被迫服劳役。他们实际上已沦为奴隶，生活水平日益降低，人口越来越少。一度繁荣兴盛过的迦南，这时已濒临崩溃的境地。自拉美西斯二世之后埃及开始走向衰败，迦南各个土邦借机大闹独立，彼此间经常因争夺土地、扩大疆域而征战。整个迦南在政治上处于分崩离析状态，甚至在外敌入侵时连统一战线都组建不起来。从这种政治关系着眼，《约书亚记》所述的战绩就完全可以理解了。约书亚不是与整个迦南联合起来的力量作战，而是与各个土王或由几个小国临时组合起来的联盟较量。这时，以色列人不仅在斗志上，而且在数量上也占有优势。这种情况显然是以色列人能比较轻易地征服迦南某些土邦的原因之一。[1]

约书亚死后，以色列 12 支派群龙无首，政局混乱，各支派各行其是，支派之间明争暗斗，支派内部也贫富分化，穷苦百姓与权势阶层的差别日趋悬殊。各自为政的以色列支派无力抵抗迦南及周围民族的攻击，为了谋求生存，他们不得不称臣纳贡，在经济和政治上都依附于当地的土王，以致沦为异族首领的奴隶——这应是"亚卫指使异族压迫者制裁百姓"的真相。

事实上，即使《约书亚记》也不否认，约书亚只是部分地征服了迦南（参见 13:13;15:63;17:12,13 等），在一些地区，强大的当地部族依然占据着筑有坚固工事的城镇，保持着自己的独立。分散的以色列人不仅在经济和政治上处于从属地位，在文化上也难以抗拒迦南的影响。考古研究证实，迦南人曾创造出高度发达的物质和精神文明，在某些方面甚至可与古代中东的两大文明区域美索不达米亚和埃及相媲美。迦南的当地文化不可能不给新来的以色列人留下深刻印象。以色列人从漂泊不定的游牧生活转向定居式的种地务农，势必伴随着观念的更新或调整，这方面最生动的表

现，就是追随当地习俗，祭拜迦南的神灵和偶像。从《旧约》持续不断的记载来看，以色列人祭拜迦南神灵至少延续了数百年，在相当长一段时期中，他们甚至将亚卫混同于迦南的主神巴力(参何2:16,17)。当然，以色列人终究未被迦南和四邻异族压垮或同化。每当灾难深重之际，他们中便有人挺身而出，带领族人奋起反抗，这就是所谓的士师。士师往往被解释成肩负上帝赋予的神圣使命、怀揣敬神爱民的火热之心、为解救本民族的危难创建了丰功伟业的人。其实，即使从多次修订后的《士师记》来看，其中一些人也并不圣洁完美。比如，参孙虽从一出生就归给上帝作拿细耳人(13:5,7)，却从不见敬神的言行，而是一个十足的风流武夫，最后葬送在非利士人收买的妓女大利拉裙下。然而，正是这些未经雕琢的描写，使《士师记》迄今留有生活的本色，使后人得以窥见士师们多姿多彩的原始风貌。

后世学者考察前王国时代历史特征的主要文献是《约书亚记》和《士师记》。《约书亚记》共24章，叙写摩西逝世后约书亚率领以色列人攻占迦南、分配迦南地业的经过，以及他的临终遗言和去世。《士师记》共21章，除卷首的引言和卷末的附录外，核心内容是12位大小士师的事迹。这两卷书的基本素材采自前王国时代的社会生活。从文学角度看，它们观念独特，情节生动，构成极富犹太民族色彩的"攻占迦南史诗"和"士师们的故事"。在前王国时代，这些作品中的一部分已书写成文，如著名的英雄战歌《底波拉之歌》，另一些尚以口耳相传形式在民间流行。

第二节 攻占迦南史诗

攻占迦南史诗是摩西带领以色列人出埃及史诗的续篇，见于《约书亚记》。它的情节比较简短，只涉及四年史事，但却包含了更多的理想化叙述。

攻占迦南史诗的主角是摩西的继承者约书亚。他是以法莲支派人,原名何西何(意谓“拯救”),后被摩西易名约书亚(意谓“上帝是拯救”)。漂流旷野期间他一直是摩西的得力助手,首次露面是在利非订领兵战胜亚玛力人(出 17:8－14)。摩西上西奈山领受十诫法板时他曾随行(出 24:13)。会幕建成后,他受命看管(出 33:11)。在巴兰旷野,他代表以法莲支派进迦南侦察,返回后和犹大支派的迦勒坚信亚卫的应许,力主进攻迦南。但以色列众人却偏听其他探子的怯懦之言,致使虽近迦南而不得进入。他们遭到流浪旷野 40 年、一代男丁全都死尽的惩罚,惟独约书亚和迦勒例外(民 14:29,30)。临近迦南时,约书亚被选为摩西的继承人(民 27:18－23),摩西辞世前他担当起带领族人征服迦南的重任(申 31:1－3)。据犹太史学家约瑟福斯记载,约书亚受命继承摩西时已达 85 岁高龄,他领兵攻占迦南各地,又以余生带领 12 支派在迦南地业上休养生息,为日后士师及国王时代的发展奠定下基础。约书亚 110 岁去世,葬在以法莲山地的亭拿希拉(书 24:29,30)。

在攻占迦南史诗中,约书亚机智能干,是个出色的战略家和战术家,也是摩西的好学生和优秀继承人。摩西去世后,他积极作好渡河进攻的准备。他先让流便、迦得两支派和玛拿西半个支派将各自的妻子儿女安顿在约旦河东岸,因为摩西生前曾把那片土地分给他们。他命令这两个半支派的战士当先锋,去征服河西的迦南土地。他们向约书亚表示:“你命令我们做什么,我们就做什么。谁不听从你的指挥,谁就被处死。你要坚强,要有信心。”

约书亚准备首先攻打名城耶利哥。他先派两个探子去刺探耶利哥城的虚实。两探子进城后在妓女喇合家里过夜,喇合掩护他们免遭城邦王的搜捕。喇合对他们说,城里人都害怕希伯来人进攻;她请求他们攻克耶利哥城后饶了她一家。两人同意了,说:“我们一定坚守誓言,你也该绝对保密。”同时要求她战斗打响后拿红绳子绑在窗口作记号,全家人都聚集在家里,说这样就可以保全性命。

约书亚的大军准备渡河。祭司们抬起亚卫的约柜,走在众人前头;人们跟在约柜后面,保持一段距离。渡河时奇迹出现了:祭司们的脚一入水,河水就停止流动,上下游的河水被隔断,露出干涸的河床。祭司们抬着亚卫的约柜,站在约旦河中间的干地上,等所有的人都过去。史诗中出现这个奇迹一是为了提高约书亚的威信,二是为了让河西诸王闻风丧胆。渡河后,约书亚受命制造火石,给所有希伯来男丁施行割礼,这是他们与上帝立约的特别标记。

耶利哥人紧闭城门,严加戒备。约书亚首先采取攻心战术,命令祭司们抬着约柜,吹着号角,绕城一周,如此连续六天。到了第七天,祭司们天一亮就起来,绕城七周。到第七次吹号的时候,约书亚命令众人高声呐喊,这时,耶利哥的城墙应声倒塌!全军奋勇冲锋,杀尽城里的男女老少和牛羊驴子。约书亚叫那两个探子信守誓言,把妓女喇合全家接出来,安置在营外的安全地区。然后放火烧城,除了金银铁器,将其余的一切都烧尽。

毁灭了名城耶利哥,约书亚威名远扬。他的第二个计划是攻击艾城。约书亚又派探子去探明情况,但这一次探子带回的情报与实际不符。约书亚派 3 000 人去攻打艾城,结果因轻敌而一败涂地,36 人被杀。约书亚和长老们悲伤地撕裂衣服,头上蒙灰,俯伏在约柜前的地面上,直到傍晚。约书亚问亚卫,为什么会失败到这种地步?回答是,因为有人违背上帝的命令,私自扣留了必须毁灭的战利品。约书亚遂一个支派一个支派地查问,查出了罪犯,是一个名叫亚干的犹大人。约书亚带族人将亚干连同家人以及牛羊、帐棚等集中在"灾难谷",让众民用石头打死他们,并烧毁其所有东西。于是亚卫平息了愤怒。

经过这次重大挫折后,约书亚再也不敢轻敌妄行。他挑选 3 万精兵再攻艾城,派他们夜间出发,以智取胜:"你们要埋伏在城的那一边,不可离得太远,要准备偷袭。我率领的人佯攻艾城,等艾城人出来迎战,我们像上次那样转身逃跑,诱敌远追。然后你们再

出来突击，占领那城后放火烧毁。"第二天他们按计行事，使艾城人在前后夹攻中全军覆灭。国王只身逃出，也被活捉，吊死在树上。艾城被杀死的男女共12 000人，但牛羊和财物都保留下来。

以色列人胜利的消息传到约旦河西的山地、高原和地中海沿岸的平原，甚至北方的黎巴嫩。当地居民都想联合起来进行抵抗。但住在基遍地方的希未人却因慑于以色列的军威，装出一副寒酸相。他们祈求约书亚怜悯，同他们订立友好条约。约书亚后来才知道，基遍的希未人欺骗了他。他下令他们服苦役，挑水劈柴，但又告诫以色列人，不可伤害他们。

耶路撒冷的王听到耶利哥和艾城的遭遇，得知就连基遍这样的大城邦都请求订立和约，显得坐立不安。他联合希伯仑、耶末、拉吉、伊矶伦的王，结成五王联盟来攻基遍。基遍人求救于约书亚，约书亚率领军队向五王的军队突击。当五王联军逃到隘口时，天降大冰雹击打他们，死者无数。以色列人胜利在握，但这时太阳即将落山。约书亚祈祷说："太阳啊，停在基遍上空！月亮啊，停在亚雅仑谷！"于是太阳和月亮都静止不动，直到以色列人战胜敌人，擒获五王，杀死他们。

以色列人凯旋的消息传到夏琐王耶宾耳中，他邀请四面八方的诸王在米伦溪会合，跟以色列人作战。他们的人多得像海滩上的沙粒，且拥有很多马匹和战车。亚卫叫约书亚不要怕，鼓励他把敌人斩尽杀绝。于是，约书亚率领所有军民在米伦溪偷袭敌人，追击他们，直到把他们击杀净尽。然后回身攻取夏琐，杀死它的王和所有居民，放火烧掉那城。

此后，以色列人再也没有强大的敌人。但他们为了除掉残存的敌对势力，又与一些地方的小王争战了很久。结果，除基遍的希未人免遭攻击外，其他城邦都被军事征服。

征服迦南诸王后，约书亚照亚卫的命令和摩西的遗嘱，将土地分给以色列12支派。他召集各支派的长老、首领和审判官，让他们聆听自己的告诫。他对民众发表演说，历数祖先的功绩和亚卫

的恩德,奉劝族人敬畏上帝,虔诚侍奉他,不可追随别的神。当天约书亚与民众立约,在示剑颁布各种条例和法规,并在一棵树下竖起大石头,作为证明。

攻占迦南史诗描述的约书亚带领以色列人征服迦南之事虽有一定的历史依据,但整个过程显然被高度艺术化和理想化了。有学者认为,征服不是从耶利哥开始,而是由北方向南方推进的。史诗说约书亚统帅12支派共同行动,有人提出,事实上,各支派是分头行动的,或者两三个支派协同作战,占领一些城邦。以色列人主要占据了东北部的一些山头高地,至于中部的肥沃平原和河谷地区,起初并没有占领。也有人说,以色列人进迦南时并未发生剧烈的军事冲突,他们是以游牧部落的状态逐渐渗入的。这一过程可能持续了几代人,每次渗入都以支派为单位。他们进迦南后定居于某一地区,各支派所在的位置大约相当于约书亚分地后的结果;嗣后便转入士师秉政时代。

史诗极其鲜明地塑造了民族英雄约书亚的形象。他聪慧睿智、经验丰富、勇敢善战、指挥若定。他是普通凡人,又是通达神性之人,能指挥民众以号角声和呐喊声震倒耶利哥城墙,并祈祷上帝使太阳停在基遍、月亮停在亚雅仑谷。作者把他比作摩西,说他样样学摩西。他率众横渡约旦河时使河水干涸,像摩西率众渡红海时一样。他与民众立约,颁布法规,去世前发表演说,向人民告别并施以殷切教诲,也都与摩西类似。但与出埃及史诗比较,攻占迦南史诗更为紧凑洗练、铿锵有力,显示出一种粗犷壮美的风格。

第三节 士师们的故事

从约书亚去世到以色列王国建立之间的一段历史称为士师时期。在希伯来语中"士师"叫"肖弗亭"(Shophetim),是"裁判者"、"复仇者"之意。士师的工作是战时救国,平时管理、审判民众。他

们是支派或部落联盟的领导人，是未有国王之前军事民主制时期的独裁者，靠个人的才能和品质赢得同胞拥戴。一般说士师的权威只限于本支派或部落。有时几个支派也联合起来，由同一个士师领导，共同对付迦南土王和非利士等异族势力。胜利之后，士师多作为民族英雄而终身行使职权。

按叙事篇幅的长短，《士师记》讲述了六位"大士师"(俄陀聂、以笏、底波拉、基甸、耶弗他和参孙)和六位"小士师"(珊迦、陀拉、睚珥、以比赞、以伦、押顿)的故事。现简介如下：

俄陀聂是犹大支派人。起初犹大人攻击底璧城时，迦勒老人说："谁攻下底璧，我就把女儿押撒嫁给他。"他的侄子俄陀聂攻下那城，娶了押撒，并得到一块沃土。后来两河地区的王古珊利萨田奴役以色列人达 8 年之久，俄陀聂出来作士师，把他打败，使这地方太平 40 年。

以笏是便雅悯支派人，他拯救了被摩押王伊矶伦奴役 18 年之久的以色列。伊矶伦曾联合亚扪人和亚玛力人打败以色列人，攻下著名的棕榈城耶利哥。士师以笏是个左撇子，假装向伊矶伦进贡。他打了一把两刃的利剑，绑在右腿上，藏在衣服里，带着礼物去见大胖子伊矶伦。献礼后，以笏叫抬礼物的人先回去，说有机密信息禀告王。伊矶伦令左右避开，让以笏单独留下。说话时以笏用左手拔出绑在右腿上的剑，刺进王的肚子，连剑柄都刺了进去。侍从们等了很久，不见动静，便拿钥匙开门，见他们的主子已经被杀死。这时以笏已跑到以法莲山地的西伊拉，吹号角召集以色列人上阵，占领约旦河渡口，不放过一个敌人。那天他们共杀死摩押精兵一万人。该地区从此太平 80 年。

珊迦继以笏之后作士师。他用一根赶牛的刺棍打死 600 个非利士人，解救了以色列。

不久夏琐城的迦南王耶宾崛起，他的统帅叫西西拉，有铁车 900 辆。他残酷暴虐，压迫以色列人 20 年。这时以色列出现了一位女士师底波拉。她是当时唯一的女士师，常常坐在以法莲山地

拉玛和伯特利之间的一棵棕榈树下听讼判案，以色列人都到那里去寻求公道。一天底波拉派人去召基底斯城的勇将巴拉来，让他召集一万人，把西西拉的军队消灭于基顺河边。巴拉知道，要消灭西西拉的军队必须靠底波拉的智慧，便说："如果你跟我一起去，我就去。"底波拉答应了他的要求。西西拉听说巴拉的军队已到达他泊山，就调动900辆铁车和所有军兵前往基顺河。巴拉率一万军队从他泊山下去，准备发动攻击，这时亚卫让天下大雨，使西西拉的铁车全部陷入泥泞，不能自拔。在巴拉的追击下，西西拉全军覆没。西西拉逃到基尼人希百的妻子雅亿的帐棚里，向她要水喝。他太疲劳了，喝完后倒头就睡。雅亿拿起一把锤子，把木橛钉进他的太阳穴，把他钉死。从那天起，以色列人便制服迦南的王耶宾。他们到处传唱雄壮的战歌《底波拉之歌》。底波拉当士师40年，其间以色列人一直过着太平的日子。

《底波拉之歌》是希伯来古典诗歌中最杰出的篇章之一，见于底波拉的事迹之后（士5:1－31）。较之底波拉的故事，它有若干显著的特点。首先从选材上看，前面的故事如行云流水，自始至终顺序而下，连细小情节也未遗漏；战歌则略去一些细节，将冗长的叙事凝结成几个点，给人留下想象的空间。其次，战歌表现出浓郁的抒情性，显得奔放而洒脱。诗人在叙事中自由地插入一些呼告辞，使全诗高低起伏、抑扬顿挫、奔腾突跃，显示出一股回肠荡气之势。再次，战歌采用了独特的唱和体。其诗句分为3种，分别由男子咏唱、女子咏唱和男女合唱。这种诗体颇能表现胜利后的狂欢场面，使全诗生动活泼，充满勃勃生机。

《底波拉之歌》在颂扬女先知底波拉的同时，也刻意赞美了以色列的上帝亚卫。诗歌描写了战争的严酷，歌颂了几个勇敢的以色列支派，也谴责了个别未尽义务的支派。诗人要求其同胞在民族存亡的关键时刻肝胆相照，精诚团结，共渡难关。他特别强调忠于亚卫，因为只有亚卫才是维系希伯来民族的精神纽带和战胜敌人的力量源泉。

但后来以色列人又一次忘掉亚卫，去拜别的神，于是再次被敌族所欺负。米甸人、亚玛力人和其他东方民族群起而侮之，使他们田园荒芜，瘟疫流行，遭受各种灾祸折磨达7年之久。

士师基甸本是俄弗拉一个农民约阿施的儿子。一天他正在打麦子，一位天使向他显现，说亚卫要他去拯救以色列人民。基甸对自己的能力表示怀疑，请求亚卫显圣，以示上帝与他同在。天使叫基甸把公山羊肉和无酵饼放在橡树下的一块大石头上，把汤浇在上面。随后天使用杖触一下羊肉和饼，就有火从石头里出来，烧尽祭物。天使不见了，基甸知道那天使就是亚卫，心里很害怕。亚卫叫他不要害怕，吩咐他拆毁迦南巴力神的祭坛，另筑亚卫的祭坛，并宰牛献祭。基甸当晚就照此办理。第三天，俄弗拉人发现巴力的祭坛被基甸拆毁，愤然要求约阿施把他那渎神的儿子处死。约阿施巧妙地回答："用得着你们为巴力说话吗？巴力若果真是神，他会自己来处置拆坛人的。"众人觉得此话有理，便不再追究，还非常敬重基甸。从此人们称基甸为"耶路巴力"，意思是"让巴力自己来处置"。那时俄弗拉人，以及亚以比谢人，连同玛拿西、亚设、拿弗他利、西布伦各支派的人都响应基甸的号召，一时间聚集起32 000战士，准备推翻异族压迫者。但是基甸认为，跟沙漠的豪强作战贵在出奇制胜，他只选出300精锐部队，让其余人都在原地固守。夜幕降临后基甸带领300壮士出征，他们分作三队，每队都有人携带号角和空罐，罐里藏着火把。他们从三面包围米甸军营，取出火把，吹响号角，大声呐喊。敌人闻声后大惊失色，又见火光冲天，便仓皇奔逃，甚至自相残杀。基甸率军乘胜追击，消灭了米甸十多万军队，俘获了他们的两个首领。此后以色列人要立他为王，他予以拒绝，但实际上行使了王的职权。他在世时境内太平40年。基甸在两个方面给人留下深刻印象：上帝与他同在，他本人刚毅果敢。

基甸去世后，他的70个儿子集体执政，只有居于示剑的外妾之子亚比米勒被排除在外。亚比米勒到母舅家去鼓动示剑人立他

为王。示剑人慷慨解囊，拿了70块银子资助他，使他得以用银钱雇佣游民，为自己卖命。

亚比米勒的故事是《士师记》中的一段插笔，客观上揭示了当时以色列民族内部争权夺势的混乱现象。亚比米勒是反面典型，干了许多坏事，以悲惨的下场告终。他杀死所有兄弟，只有最小的弟弟约坦幸免于难。约坦听说示剑人立亚比米勒为王，就在基利心山上大声呼喊，说了个寓言，大意是，林中众树要立一王，请橄榄树、无花果树和葡萄树称王，他们都谢绝了；只有恶树荆棘丛满口答应，还胁迫众树投靠在他荫下。这个寓言以内容的深刻和比喻的恰切成为希伯来智慧文学的名篇。亚比米勒作王三年，因与人民为敌引发起义。他进行血腥镇压，数不清的战士和无辜百姓被杀。一次他攻打提备斯城，那里有座坚固的高塔，城中男女老少都逃进塔里避难。亚比米勒走近塔门口，欲纵火烧塔，这时一位妇女从塔上丢下一块大磨石，打在他头上，把他的头盖骨砸碎，奄奄一息。他急忙吩咐侍从把他刺死，免得死于女人之手，遭人唾弃。

亚比米勒死后，以色列兴起另一位士师名陀拉，他是以萨迦人，寄居在以法莲山区的沙密。他当士师23年，死后葬在沙密。基列人睚珥接着当士师22年，死后葬在加门。

随后一位士师是基列人耶弗他。他是有名的壮士，只因母亲是妓女，被正妻的两个儿子赶出家门，与一群无赖汉混在一起。后来亚扪人入侵，战争爆发，基列的长老们恳请他回来当统帅，领导作战。他对亚扪人先礼后兵：先和亚扪王说理，亚扪王不听，一定要动武，他才定下作战计划，并向亚卫许愿说："如果战胜亚扪人，我归来时一定把第一个从家门出来迎接的人，当作礼品献给你。"耶弗他渡河作战旗开得胜，亚扪人节节败退。他连克20城，制服了亚扪人。他凯旋回到自家门口时，唯一的女儿拿着手铃鼓，跳着舞，出来欢迎他。他看到后悲痛地撕裂衣服，说："我的女儿啊，你使我的心伤痛，为什么竟是你呢？我已经向亚卫许愿，不能收回了！"女儿说："你已经许愿，就照你许的愿对待我好了，因为亚卫已

让你在仇敌亚扪人身上报了仇。我只求你一件事,准许我离家两个月,跟朋友们到山上去,为我未嫁就死而悲伤。"耶弗他同意了。两个月后女儿回来,耶弗他就照他许的愿去做了,他女儿死时还是处女。后来以色列人中形成一种风俗,妇女们每年离家4天,去悼念耶弗他的女儿。这段故事盛赞耶弗他既诺必践的忠信品格,并对他女儿深明大义、舍身成仁的行为深表赞赏。

耶弗他战胜亚扪人后,以法莲人前来质问,为什么征伐亚扪人不召他们同去。耶弗他回言很不客气,说召了,但是没召来,并指责他们前来寻衅。接着他聚集基列人与以法莲人争战,且打败他们。事后基列人把守住约旦河渡口,不让以法莲人过河,若有人想过口,就让他说"示播列"。以法莲人咬字不清,总将"示播列"说成"西播列",以致被基列人认出,杀死在约旦河渡口。这件事再次说明以色列各支派之间存在着矛盾,有时冲突很激烈,直至兵戎相见。后世用"示播列"转喻"辨别敌我的口令"或"试金石"。耶弗他当士师6年。

接着作士师的是伯利恒人以比赞、西布伦人以伦和比拉顿人押顿。以比赞有30个儿子、30个女儿,给众子从外乡娶了30个媳妇。他作士师7年。以伦作士师10年。押顿有40个儿子,30个孙子,他们骑着70头驴驹。他作士师8年。

最后一位士师是有名的大力士参孙。他的故事在《士师记》中篇幅最长,内容最生动,也最感人。17世纪英国诗人弥尔顿据此写成诗体悲剧《斗士参孙》,使他的形象流传更广。参孙的出生是亚卫上帝的安排。他生为拿细耳人,不许饮酒,不许剃头,不许吃不洁之物,全部使命就是按神意解救被非利士人压迫40年之久的以色列人。参孙并非自始至终都是英雄。尽管他力大无比,完全有能力干一番事业,但却好色、任性,不能保守秘密。他两度娶非利士女子为妻,都被妻子出卖,吃了不少苦头。非利士人非常恨他,派出重兵捉拿他。犹大人为了自己的利益,也拿新绳子捆绑他,交给非利士人。但他在非利士人的营地挣断绳子,顺手拾起一

根驴腮骨，杀死 1 000 敌人。

在迷上一个名叫大利拉的女人以后，参孙的命运发生了重大变化。大利拉是非利士人的探子，一再追问参孙为什么力大无穷。参孙并非毫无防范，他一次次地搪塞过去，使非利士人接连被捉弄。但他深爱大利拉，最终说出了自己的秘密，即失去头发就会失去力量。大利拉将此秘密告诉非利士人，非利士人趁参孙熟睡时剪掉他的 7 根辫子。参孙醒来后像以往一样挣扎，但亚卫已经离开了他。他被抓住，两只眼睛被挖掉，带到非利士人的大城迦萨，用铜链子锁着，关在监牢里推磨。

参孙在苦役和屈辱中头发渐渐长起来，又恢复了原先的力气。但他双目失明，什么事都干不成，非利士人却常常逗他取乐。一天非利士人祭祀大衮神，把他带去戏弄。他被领到神庙的两根大柱之间。各种嘲讽接踵而来，他遭受的侮辱达到顶点。他向上帝作最后的祈祷，请求亚卫赐给他复仇的力量。随后一手撑住一根柱子，用力向外猛推，大声喊道："让我跟非利士人同归于尽吧！"刹那间庙宇倒塌，压在众首领和在场的所有人身上，参孙也壮烈牺牲。他死时所杀的敌人比活着时杀的还多，当时单单站在庙宇顶上的就有 3 000 非利士男女。参孙的英雄形象直到最后才真正呈现在世人面前，他临终前的一瞬间显得那么高大，使人油然产生深深的敬意。

参孙故事的艺术成就引人瞩目。其选材具有东方民间传说的猎奇性，风格粗犷而富于村野之夫的幽默感，字里行间闪烁出古希伯来人的智慧火花，技巧娴熟老练且常有变化。比如，在"驴腮骨"一段中，犹大人的懦弱和非利士人的无能反衬出参孙的英勇无敌；在"大利拉"一段中，女人三次探听参孙的秘密，参孙三次以戏言回答她，前后的句式完全相同，熟练地运用了民间作品常见的"呼应"和"回环"章法。

随着参孙的死，士师们的故事接近尾声。后面的附录反映出当时以色列社会的无政府状态和人民群众迫切渴望立王的呼声，

附录的开头和结尾都说："那时以色列还没有君王，人人自行其是。"这些记述为王国时代的到来埋下了伏笔。

士师们的故事不但记叙了单个士师的业绩，还塑造出一组英雄群像。它的最大特点，就是只用几个围绕着英雄人物的戏剧性场面，就展示出一个时期的社会生活和历史面貌。作品深受申命派历史观的影响，贯穿全书的中心线索是：以色列人抛弃亚卫，去崇拜别的神；亚卫就发怒，把他们交到敌族手中；他们吃尽了苦头，回心转意向亚卫求救；亚卫乃兴起一位士师去拯救他们，带来几十年太平。不久后他们又背弃亚卫，于是导致新一轮的循环：受苦，忏悔，得救，太平。

士师们的故事中寓有许多民间艺人的想象，年代并不十分准确。士师时代共有多少年？按《士师记》提供的资料，竟长达 410 年。包括两河的王压制以色列人 8 年，俄陀聂治理 40 年；摩押王伊矶伦压制以色列人 18 年，以笏治理 80 年；迦南王耶宾压制以色列人 20 年，底波拉治理 40 年；米甸人压制以色列人 7 年，基甸治理 40 年；亚比米勒管理以色列人 3 年；陀拉治理 23 年；睚珥治理 22 年；亚扪人扰害以色列人 18 年；耶弗他治理 6 年；以比赞治理 7 年；以伦治理 10 年；押顿治理 8 年；非利士人压制以色列人 40 年，参孙治理 20 年。对于这些年代，目前较合理的解释是，其中常见的纪年数字 40 并非实数，而是虚指"一代人"。此外，士师们在时间上也并非完全前后相承，而是既有连接，又有彼此重叠和交错，比如非利士人和亚扪人曾共同扰害以色列人（士 10:7）。综合上述诸因素后，士师时代宜定为共约 200 年，自公元前 13 世纪下半叶起，至公元前 11 世纪下半叶止。

[1] 科西多夫斯基：《圣经故事集》，张会森等译，新华出版社 1984 年版，第 177,178 页。

第四章　王国时代的文学

第一节　概　　述

王国时代指希伯来人拥有独立自主的民族国家的四百多年(约公元前1028—前586),其中前一阶段(公元前933年之前)扫罗、大卫、所罗门相继称王,希伯来联合王国兴盛一时,后一阶段联合王国分裂为南北两国,双方国势日趋衰落,北国以色列于公元前722年亡于亚述,南国犹大于公元前586年亡于新巴比伦。

王国的建立有其历史的必然性——主要是为了抵御非利士人的外部压力。非利士人原是地中海东北部岛屿的古代居民,公元前13世纪的埃及文献称之为“普利斯特人”,在以色列人出埃及前后,他们由克里特岛侵入迦南沿海地带,至公元前12世纪中叶稳固地控制了南部海岸平原。大约100年后,他们进而对以色列的山区腹地构成严重威胁。不同于各自为政的迦南城邦和以色列部落,他们已发展起寡头化的领导体系,加之拥有先进的铁制武器和战车,他们的军事打击力量异常强大。以色列各部落被迫采取共

同行动，联合抗敌，但却接连败退，亚弗一役（约公元前1050）中甚至连随军携带的圣物约柜也遭掳掠。这要求以色列人建立相应的全民族统一的领导体制和防卫系统，以应付凶猛的外来之敌。

公元前11世纪下半叶，在抗击非利士人的战争中，便雅悯人扫罗由末代士师撒母耳扶持，作以色列人的第一任国王（约公元前1028—前1013年在位）。严格地说，扫罗只是士师时期和王国之间的过渡性人物，他被称为"纳吉得"，意思是官长或首领，而不是王（"麦莱克"）。他在战争年代行使了军事领导核心的权力，但就古代中东的通常意义而言，这种权力与其说来自王，不如说来自军事酋长。他有一个军事指挥部，设立在家乡基比亚，而没有正规的首都。他在经济、政治、文化、宗教上皆无突出贡献，不曾立法纳税，未从被征服者中征兵，或强迫他们进贡。他的业绩主要表现在军事方面。他一度将非利士人逐出中部山地，还战胜过邻族亚扪人、以东人、摩押人、亚玛力人和亚兰人。最后，他在与非利士人交战时惨败而死，那时以色列的实力由于他与下属大卫的分裂而遭到削弱。

大卫以一个英俊少年的形象在扫罗身边出现，因屡建奇功深得民心，不久便为扫罗所忌恨。扫罗四处追捕他，他被迫逃难，直到扫罗死后才回到本族犹大，成为犹大支派的纳吉得。此后七年，为取得对全国的统治权，他率领南方支派与北方扫罗家族的残余势力持续争斗，最后扫罗之子伊施波设被部下所杀，北方支派的长老也尊其为王，他始为希伯来联合王国的王。

历史证明，大卫是一个当之无愧的国王。他重创非利士人，把他们驱赶至海岸平原地区，又将山城要塞耶路撒冷定为京都，建起系统的国家机构和行政中心。不久他把约柜送往京城，选立亚比亚他和撒督为全国大祭司，确立了耶路撒冷的宗教中心地位。继而发动一系列战争，挥师降伏外约旦的亚扪人、摩押人、以东人和北方的亚兰人，将版图扩大到幼发拉底河附近。他多方面进行内政建设，设立了宰相、元帅、史官、书记、祭司长等职，并推行温良的

经济政策，规定国家所需的费用主要取自外族进贡，对境内的以色列一迦南居民只能少量征税。据说他还有多方面的文艺才能，擅长弹琴、跳舞、赋诗，《诗篇》中有73篇作品被归在他的名下。

大卫晚年宫廷丑闻不断，他的儿子们为争夺王位继承权而勾心斗角，互相倾轧。大卫与拔示巴所生之子所罗门在一场激烈的宫廷争斗之后登基为王(约前973—前933年在位)，继而除掉与他争权的异母兄长亚多尼雅。所罗门以"铁拳政治"开始其统治，这无疑大大有助于政权的稳固。如果说大卫是希伯来国家的缔造者，所罗门可说是卓越的建设者。所罗门有"商业王"之称，他推行一场雄心勃勃的建设计划，在和平环境中大力发展经济和贸易，在耶路撒冷建成宏伟的亚卫圣殿和豪华的王宫，使希伯来民族繁荣昌盛，威扬四海，"从但到别是巴的犹大人和以色列人，都在自己的葡萄树和无花果树下安然居住"(王上4:25)。腓尼基的推罗王积极支持所罗门建筑圣殿，埃及法老将女儿嫁给他，示巴女王率官员前往耶路撒冷访问，这说明所罗门在西亚、北非和南阿拉伯地区享有盛誉。

所罗门统治末期，王国内部的经济、政治和宗教危机日益加重。在经济和政治方面，上下层贫富悬殊，南北方地位不等，下层平民承担着大兴土木、扩充军备和宫廷开支的全部重荷，其中北方各支派因受所罗门偏袒南方政策的影响负担更重，这使他们对所罗门的不满与日俱增。在宗教方面，所罗门推行开放式外交政策，广交朋友、广纳妃嫔而引进大量异教习俗，放任祭拜偶像之风盛行，引起祭司和先知阶层的严重反感与愤怒。

所罗门一死(公元前933)，各种潜伏的矛盾公开化，南北两方迅速破裂，联合王国分裂成南方的犹大和北方的以色列两个小国。犹大国仍以耶路撒冷为都，由所罗门之子罗波安执政，嗣后三百多年王位一脉相承，除亚他利雅女王一度篡权六年外始终由大卫家族执掌。以色列国数易京城，最后定都山城撒玛利亚，初由以法莲人耶罗波安为王，随后二百多年先后易王19人，他们分属于九个

不同的家族，事实上是发生了九次改朝换代，其间大多伴以篡位阴谋和流血纷争。分国后两国长期相互敌视，内战不断，严重削弱了彼此的国力，同时亚述、新巴比伦等大国相继崛起，并加紧对外扩张，给西亚各小国投下日趋浓重的覆亡阴影。

在民族危机不断加剧之际，自公元前8世纪中叶起，一批被称为“先知”的爱国志士登上宗教和政治舞台，展开了一场影响深远的先知运动。著名先知阿摩司、何西阿、以赛亚、弥迦等针对宫廷奢华无度、外敌虎视眈眈、世风每况愈下、民众怨声沸腾的现实，登高疾呼，以上帝代言人的身份针砭社会罪恶，鞭挞当权者，教诲民众弃恶从善，警示沦亡之祸就在眼前。这批先知实质上是中下层劳动群众的代言人，是当时社会的批评家和希伯来民族的精神导师。他们激昂的言论被后人辑录整理，编入正典，即今《圣经》中的十几卷先知书。

先知们虽然对国家的政治、宗教和民生发生了重大影响，却无法从根本上控制时局。北国以色列尽管在暗利（公元前887—前876）和耶罗波安二世（公元前785—前745）秉政时有过短暂的中兴，并有以利亚、以利沙等斗士奋力维护亚卫信仰，二百多年中依然每况愈下，最终在公元前722年陷落于亚述人的铁蹄之下。此后南国犹大又惨淡经营一百三十多年，其间名王希西家（公元前720—前692）和约西亚（公元前638—前608）曾推行重大改革，试图力挽狂澜，重振大卫家族昔日的雄风。约西亚于公元前621年发动宗教大革新，大张旗鼓地清除偶像崇拜，贯彻先知们提出的独拜一神论，捣毁各地祭坛，将崇拜活动集中于耶路撒冷圣殿。这场革新史称“申命改革”，因约西亚推行新法所依据的律法书被认为是“原本《申命记》”，大致相当于今本《申命记》的第12至26章。但约西亚难以根本扭转犹大国日薄西山的颓势。改革过后不久，迦勒底人的新巴比伦王国迅速勃兴，于公元前612年攻占亚述首都尼尼微，公元前605年又在迦基米施大战中击溃埃及－亚述联军，彻底消灭亚述。新巴比伦王尼布甲尼撒二世于公元前597年

首次围攻耶路撒冷，掳走一批财富和居民，公元前 588 年再次围攻，并于一年半后（前 586）将其攻陷，焚烧圣殿和王宫，拆除城墙，屠杀无辜居民，又将数万人掳掠至巴比伦，其中包括王室贵胄、军队首领、祭司、先知、技工、歌手等大批民族精英，造成著名的"巴比伦之囚"事件。至此，希伯来人的古代国家不复存在。

在以色列－犹大王国盛衰沉浮的四百多年中，希伯来人的文学创作得到前所未有的发展。王国时代之前，文学活动尚处于口耳相传阶段，除少数诗文（如《底波拉之歌》等）外，很少有篇章形诸文字。联合王国将以色列 12 支派组成一个强大的政治统一体，这为各支派文化传统的相互交融提供了机会，也创造了良好条件。大卫秉政时政府机构不断扩大，官员逐渐增多，分工日趋细密，在文职官员中出现记载王室行迹、管理宫廷档案的史官，和起草文告、搜集民情的秘书、文士等，他们致力于现实的文化事务，也热衷于对古代口传遗产的记录和整理。从出土文物可知，早在公元前 16 世纪，希伯来人就在陶器、石头和金属器具上镌刻字母，但当时还十分简略，并深受迦南文字的影响。后经数百年的发展，到王国时代，由 22 个字母构成的希伯来拼音文字系统初步形成，它们为书面文学创作提供了优越的条件。同时，大卫、所罗门创建的功业极大地激发了希伯来人的爱国热情，促使史家们迫不及待地为本民族树碑立传，诗人歌手们为新生活引吭高歌。在此背景下，各类文学创作，如历史文学、传记、抒情诗、智慧文学等，呈现出空前繁荣的局面。

第二节　五经 J、E 底本的编著

18 世纪中期以来，西方学术界兴起对《圣经》首 5 卷（或连同《约书亚记》、《士师记》）作者问题的科学考察和研究，一批学者对"五经系摩西所著"的传统观念提出质疑，主张五经乃由多种原始

文献陆续汇编而成。经阿斯特鲁克、胡辉德、格拉夫、古宁、威尔豪森等人的持续探索,"J、E、D、P 四底本说"逐渐形成完整的体系。认为五经成书前的早期形式是四种主要文献,分别缩写为 J、E、D、P,其中 J、E、D 编著于王国时代,P 编著于俘囚及复国时代。

J 底本为一部记述以色列民族起源及早期历史的史书,主要见于《创世记》、《出埃及记》和《民数记》,内容包括伊甸园、大洪水,亚伯拉罕和诸族长的事迹,以色列人出埃及、漂流旷野,直至摩西逝世。有人提出,该部历史一直延续到约书亚率众攻占迦南,甚至士师时期以色列与异族的纷争,这类几经修删的片断见于《约书亚记》和《士师记》的某些章节。关于成书年代,多数学者主张为所罗门统治的中后期(约公元前 960 至前 933 年),尽管有人认为是此后一个世纪(公元前 850 年左右),甚至更晚些。作者的名字不得而知。显然,即使他没在政府中供职,也是一个熟谙宫廷内幕的人,因为他以行家里手的目光为大卫、所罗门的年轻王国书写了一部宏伟的民族史诗。他称以色列的上帝为亚卫(Jahweh,或 Yahweh),由此得名"J 作者",他的史记则得名"J 底本"(或"J 文献"、"J 典")。他很可能出身于犹大支派,与大卫、所罗门同族,并在犹大支派的属地写作,因为他刻意强调了犹大在以色列 12 支派中的核心地位。这使"J"获得双重象征意义:既是上帝之名的缩写,也是犹大(Judah)的缩写。

J 底本对以色列早期族长们的事迹做了相当系统的记载,如亚伯兰应召前往迦南(创 12:1-4a,6-9),亚伯兰与罗得分手(创 13:2-5,7-11a,13-18),亚伯兰救回罗得(创 14:1-24),亚伯拉罕接待三位天使(创 18:1-21),所多玛、蛾摩拉的毁灭(创 19:1-28,30-38),以撒迎娶利百加(创 24:1-67),以扫、雅各出生(创 25:21-26),红豆汤和长子权(创 25:27-34),雅各骗取以撒对以扫的祝福(创 27:1-45),雅各准备与以扫相见(创 32:3-11,13a),雅各在毗努伊勒与天使较力(创 32:22-32),雅各和以扫重归于好(创 33:1-3,12-17)等。全篇呈现出相对完整而严谨的

构思，作者的笔触不拘于宗教，也广泛涉及政治、军事、民俗等方面。在语言的运用上，作者擅长讲故事，常以幽默、讽刺、夸张、悬念等技巧塑造人物，以拟人化手法描绘上帝，如亚伯拉罕款待三位天使的动人场面，雅各早年事迹的生动叙述等。

E 底本是另一部历史纪事，亦见于《创世记》、《出埃及记》、《民数记》等卷（或谓延伸至《约书亚记》和《士师记》），内容几乎覆盖了 J 底本所述的全部历史，只是始于族长时期，而非上帝在伊甸园造人。成书年代当为联合王国分裂之后，约公元前 900 至前 850 年之间。作者的名字不可考。他在叙写摩西以前的历史时，有意用“艾洛希姆”(Elohim)称呼上帝，因为在他看来，“亚卫”之名直到摩西时才为以色列人所知。他居于北国以色列，当时北方的主要势力是以法莲和玛拿西两支派，尤其以法莲支派(Ephraim)，因此“E”既表示“艾洛希姆”，也表示“以法莲”。E 底本中的著名段落有：上帝应许亚伯兰（创 15:3,5,13－16），亚伯拉罕和撒拉在基拉耳（创 20:1－18），以撒出生与夏甲被逐（创 21:6,8－21），亚伯拉罕与亚比米勒立约（创 21:22－34），上帝考验亚伯拉罕（创 22:1－13,19），雅各在伯特利的梦（创 28:11b,12,17－18,20－22），雅各众子的出生（创 30:1－3,6,17－20,22－23），雅各给以扫送礼物（创 32:12,13b－21），雅各回到伯特利（创 35:1－8,14－15），等等。

与 J 比较，E 底本有何特点？既在 J 之后创作，E 作者何以另写一部背景相同、内容平行的史传？研究表明，E 作者固然重述了 J 底本中始自亚伯拉罕的全部重大事件，在不少地方他仍有独到之处。他的着重点、遣词造句、语气与风格都不同于 J，采用的许多传说片断也不见于 J。如果说 J 更尊重现世王朝的权威，更热衷于记述政治史，那么可以认为，E 特别强调早期以色列民族在宗教和伦理方面与亚卫上帝的立约关系。在 E 看来，较之大卫在耶路撒冷建立的政治性王朝，或北方新近出现的王国，以色列人与亚卫之约缔结得更为古老，对民族生死存亡的意义更为重大。如果推测 J 作者与耶路撒冷的宫廷集团过从密切，那么，E 似乎与以以利亚、

以利沙为代表的先知阶层交往频繁。可以说,E作者的意图是纠正在他看来J底本的偏颇或不足,并表述其建立一个超越现存秩序的神圣王国的终极理想。在表现手法上,E作者描写上帝以机智、含蓄著称,上帝不以人形出现,而通过梦境或天使与人交往,如雅各在伯特利的经历;还强调先知在上帝与世人之间的中介作用,如将摩西写成上帝的代言人和卓越的行施神迹者(出4:15－18,20b－21)。其文学素养也相当深厚,但作品中缺乏J底本浓郁的世俗情趣。

在南北国对峙时期,J、E作为两部各有千秋的民族史诗,分别收藏于南方的犹大和北方的以色列。公元前722年北国沦亡后,E底本由流亡者带入南国,一位南国的编者把两份底本编在一起。确切地说,他是以E的部分内容对J进行了增补。因此,就保留的完整性而言,E底本比J底本差得多。由于两套文件被糅合在一起,不少地方出现重复记载或矛盾的说法;而在另一些地方(如在《民数记》的某些章节),二者又浑然一体,难以相互区分。南国编订者的意图是借用E底本的某些材料,强化J底本原有的政治性特色,而不是以E的宗教性和伦理性特征去渗透或削弱它。这一J、E两大文献的汇编发生于北国沦亡至南国约西亚王逝世之间(公元前722—前608年)。

有关J、E底本的另一问题是,二者既然从整体到细节、从情节到人物都有许多重叠,它们是否又共同来自更为古老的同一种资料?一些学者对此做出肯定的推测,并将该资料称为G(德文Grundlage的缩写,意谓“基础”)。G是一份关于以色列民族起源和成长的远古传说,曾在信众中长期传诵,尤其在纪念亚卫与以色列立约的仪式中诵读,时间是以色列12支派立王以前,亦即士师秉政时期。至于J、E底本形成前这份传说是否曾被笔录下来,则不得而知。

第三节 申命派史书的形成和特色

“申命派史书”指位于《申命记》之后的一组历史书:《约书亚记》、《士师记》、《撒母耳记》和《列王纪》。因它们体现了与《申命记》相同的观念,所载的史事与《申命记》紧密相连,不少学者将《申命记》也划入这组书,列为其中的第1卷。若此说无误,则这派史书的理论纲领是《申命记》中有关守约遵命的律法条文,编著目的是教诲人民严守与上帝所立之约,所述历史开端于摩西逝世前在约旦河东向众人“重温”或“再次讲述”上帝规定的诫命,延续于12支派对应许之地的闪电般攻击,各支派分配迦南土地(《约书亚记》),以色列人为牢固控制所得之地而反抗迦南人及其他敌族的攻击(《士师记》),撒母耳选立扫罗及大卫,联合王国建立并发展(《撒母耳记》),所罗门王朝的辉煌和南北分裂,南北两国相继沦亡于亚述和新巴比伦(《列王纪》)。全书的最后事件是犹大王约雅斤在巴比伦王以未米罗达元年蒙恩获释,此事发生于囚居巴比伦的中期(公元前561年)。

申命派史书出自所谓的“申命派作者”(Deuteronomist,意为“重申诫命者”,简称D),这是一个具有共同思想倾向的文人集团,由一批活动于不同时期的犹太神学家兼文史学家构成,其观念和主张最清楚地体现在《申命记》中。公元前621年约西亚王发动宗教大革新前后,这派作者异常活跃,其主要作品大都形成于这一阶段。约西亚推行宗教改革的理论依据是一部“律法书”(王下22:8),史称“原本《申命记》”,相当于传世《申命记》的核心部分(第12至26章),此书即出自这派作者,是他们早期的杰作,虽然作品以摩西在摩押平原训诫民众的口吻写成。“原本《申命记》”或于公元前630年左右在大祭司希勒家的指导下完成,而其雏形有可能出自犹大王希西家时代(公前720—前692)。高华德(N.K.Gott-

wald)甚至认为,《申命记》中最早的材料当与E底本同时(成于公元前900至前850年之间),得自一种纪念亚卫与以色列立约的公众聚会,聚会的中心内容是告诫众人,持守宗教忠诚、维护社会正义的基点在于严格履行上帝规定的各种典章律例。受约西亚王改革热忱的影响,申命派史家于改革过后在原本的卷首增入历史回顾(1至4章)和以"十诫"为中心的一组法规(5至11章),在卷尾补入基利心山上的祝福和以巴路山上的咒诅(27,28章),以及末尾的几篇附录(29至34章),编成《申命记》的传世本。同时,为了以修史、讲史教诲民众,补偏救弊,对抗犹大国面临的愈益严重的民族危机,他们又编纂出不朽的《约书亚记》、《士师记》、《撒母耳记》和《列王纪》(终止于约西亚王改革,王下23:25)——这部波澜壮阔的民族史是他们的后期成果。《列王纪上》第8章8节提到圣殿中抬约柜的杠时,说它"直到如今还在那里",随后第9章21节说所罗门命异族人的后裔做苦役,"直到今日"(另参见王上10:12;王下8:22),都暗示著此书时犹大国尚未灭亡,还是一个独立的政治实体。40多年后,晚期的申命派作者又于公元前561年(或此后不久)对《列王纪》进行一次增订,补入卷末有关亡国被掳的历史纪事(王下23:26-25:30)。

西方史学家利奥波德·冯·兰克(Leopold Von Ranke)曾说,现代史学的一般宗旨是"尽可能客观地、按照实际发生的方式记录过去的事件"。而在以色列,这样的记录很难发现,对历史不带偏见的观察和评述几乎是看不到的。在那里,如同所有其他类型的文学,历史材料也遭到加工改造,服务于宗教或政治性目的。在东方各文明古国,史学的基本功能是为历代帝王树碑立传,比如,亚述史家常以皇帝的口吻,用第一人称单数叙述历史,对某一王朝的功业进行自我美化。但在以色列,史家们往往以第三人称单数论述国王,他们拥有更多的写作空间,在自己认为必要之处对国王进行评价或指责。他们记载了犹大和以色列历代诸王,但诸王并非历史舞台上的主角。主角只能是公正、仁慈、至高的上帝。上帝和世

人之间还有中介者先知，先知通常以批评家的姿态参与国事活动。这形成西方学者所说希伯来古典史学的民主化特色。由此，不同于一般历史著作客观冷峻的风格，以色列人的所有史传都因神灵的君临和先知的穿插而充满宗教激情。

这些特色充分体现在申命派史书中。史书的基础文件“原本《申命记》”开头有一段前言：

“你们存活于世的日子，在亚卫你们列祖的神所赐你们为业的地上，要谨守遵行的律例、典章乃是这些：……”（申 12:1）

末尾还有一段类似的结束语：

“……亚卫你的神今日吩咐你这些律例、典章，所以你要尽心、尽性、谨守遵行。你今日认亚卫为你的神，应许遵行他的道，谨守他的律例、诫命、典章，也认你为他的子民，使你谨守他的一切诫命，又使你得称赞、美名、尊荣，超乎他所造的万民之上，并照他所应许的，使你归亚卫你神为圣洁的民。”（申 26:16－19）

两段话中心意思相同，都是劝人严守亚卫的律例、典章和诫命。这是“原本《申命记》”的主旋律，也是申命派史书的基本教训。申命派作者正是以“遵命则兴、违命则亡”的观念为总纲，编织各种材料，写成其全部作品的。且看全书的总体布局：

——在摩西时代，先有摩西的导论（申 1—4 章），宣称违命者必“速速灭尽”，唯有遵命者能“在亚卫你神所赐的地上得以长久”（申 4:26,40）；继之，在公布各种律例条文之后又有摩西的遗言（申 31—33 章），重述“要吩咐你们的子孙谨守遵行这律法上的话，因为这……乃是你们的生命”（申 32:46,47）。

——在约书亚时代，先有亚卫对约书亚的劝勉：“总要昼夜思想，谨守遵行这书上所写的一切话”（书 1:8）；继之，在占领迦南之后又有约书亚的遗言：“你们若违背亚卫你们神所吩咐你们所守的约，……亚卫的怒气必向你们发作，使你们……速速灭亡”（书 23:

16)。

——在士师时代,先有编著者的引论:以色列人背逆上帝,招致亚卫的愤怒,亚卫乃让异族压迫者来制裁百姓;百姓在困苦中认罪悔改,向亚卫呼求,他便兴起士师救援百姓,击败压迫者;尔后百姓再度背约,亚卫再次怒气发作(士 2:6 - 3:6)。继之,在士师时代的终点又有撒母耳的劝告:"我……只要你们敬畏亚卫,诚诚实实地尽心侍奉他,……你们若仍作恶,你们和你们的王必一同灭亡"(撒上 12:24,25)。

——在联合王国时代,先有王国奠基者撒母耳的劝告(见上述引文),随后有先知拿单关于大卫王朝必被坚立的预言,和大卫的祈祷与感恩(撒下 7:1 - 29),继之有所罗门在圣殿落成仪式上的祈祷与祝福(王上 8:14 - 61),最后是先知亚希雅对王国分裂的预告:"亚卫以色列的神如此说:我必将国从所罗门手里夺回,……因为他离弃我,……没有遵从我的道,行我眼中看为正的事,守我的律例典章"(王上 11:31 - 33)。

——在分国时代,编者于北国沦亡后总结历史教训说:"以色列人暗中行不正的事,违背亚卫他们的神,……所以亚卫向以色列人大大发怒,从自己面前赶出他们,只剩下犹大一个支派"(王下 17:9,18);尔后又借先知之口预言南国的灭亡:"因犹大王玛拿西行这些可憎的事,……所以亚卫以色列的神如此说:我必降祸与耶路撒冷和犹大,……必弃掉所剩的子民,把他们交在仇敌手中"(王下 21:11 - 14)。

……

这些议论构成一个神学史观的结构框架。作者将各种历史资料精心置于框架之中,极力说明以色列人如何因守约而曾得福,又因违命而屡遭惩罚,直至国破家亡,沦为异族的阶下囚。由此可以看出申命派史书最重要的特征:浓郁的宗教色彩、强烈的训诲性和夹叙夹议的著述笔法。简言之,这是一部借助某些历史材料,形象化地阐述犹太神学观念的宗教文学著作。

申命派史书的宗教文学性质还有多种表现，比如：

——有分寸地描写人间的英雄人物。既然亚卫上帝跃居主人公位置，现实人物自然只配充当辅助性角色。史书中没有神乎其神的人间英雄，即使名声最著的参孙、大卫和所罗门，也各有瑕疵，无一尽善尽美。参孙是好色之徒，因迷恋女人而为敌所擒，身陷囹圄；大卫与他人之妻奸淫，并借刀杀人；所罗门晚年失节，滥拜异神，导致国家分裂。自然，既然是英雄，就必定有英雄业绩，而写到他们的非凡之举时，作者又尽可能将其归于亚卫的神力。参孙准备与非利士人同归于尽时，由于求告了亚卫，才获得超人之力（士16:28）；大卫之所以能建功立业，是因为"亚卫的灵大大地感动了他"，给予他非凡的能力（撒上16:13）；所罗门以智慧著称，其智慧也是亚卫的恩赐（王上3:12）。总之，为了突出亚卫的中心地位，本末倒置、喧宾夺主的事是不允许出现的。

——对历史人物的褒贬取决于传播教义的需要。除大卫、所罗门等少数特例外，申命派作者评介人物往往不是依据其政治上的建树，而是看他对亚卫是否虔诚。比如，暗利（公元前887—前876）是北国一位重要国王，他在撒玛利亚兴建京都，与腓尼基人结盟，大大扩充了北国的领土，以至他去世许多年后亚述人还把以色列称为"暗利之家"。但申命派史书对他的记载只有短短几节，原因是他"行亚卫眼中看为恶的事，比以前的列王作恶更甚"（王上16:25）。与此相反，在记述"尽心尽性尽力地归向亚卫，遵行摩西的一切律法"的犹大王约西亚时，作者却大书特书，现存经文多达50节（王下22:1－20;23:1－30）。

——对历史事件的取舍和剪裁亦以宗教需要为尺度。先知以利亚、以利沙不是国王，按理不应与以色列、犹大诸王并列，但因他们极力维护亚卫信仰，坚决反对巴力崇拜，便备得编者青睐，其事迹延续了19章，占《列王纪》总章数（47章）的五分之二。依作者惯例，"坏国王"的记叙一般很短，而与以利亚同时期的以色列王亚哈（公元前876—前854）虽"惹动亚卫的怒气，比他以前的以色列诸

王更甚"(王上 16:33),却由于反衬以利亚的需要而被一写再写。

申命派史书的结构框架固然是说教性的,框架所镶嵌的内容却有着种种复杂情况。除宗教性因素外,也有不少现实成分。书中的许多素材来自真实社会生活,体现了相当深厚的历史真实性。以联合王国和分国时期的记载为例,作者著书时借用了大量早期资料,包括撒母耳、扫罗、大卫、所罗门的传记,联合王国内政管理的记录,分国时期的宫廷年表,耶路撒冷圣殿的大事记,以及以利亚、以利沙等先知的系列传说等,它们最初都是真实人物、真实事件的直接记录,后来虽经一再加工,其历史真相却不可能完全湮没。这使申命派史书仍有很高的史料价值,是后人研究古希伯来王国兴衰史的最重要的历史文献。

第四节 传记文学的丰收

作为历史文学,申命派史书最突出的成就是塑造了一系列栩栩如生、风姿各异的历史人物。虽然被镶嵌于说教性的神学框架中,这些传记依然保留着迷人的艺术魅力——它们情节曲折而生动,对人性的揭示逼真而深刻,手法巧妙而多变。这些人物是:征服迦南时期的约书亚、以笏、底波拉、巴拉、基甸、耶弗他、参孙(详见第三章),联合王国时期的撒母耳、扫罗、大卫、所罗门,分国时期的罗波安、亚哈、耶洗别、以利亚、以利沙、耶户、希西家和约西亚。现择要评介如下。

撒母耳是以色列最后一位士师,父亲以利加拿,母亲哈拿。哈拿不孕,求告亚卫,得蒙应允,生子撒母耳。撒母耳自幼在示罗的圣所中生活,由老祭司以利精心培养长大。一天夜里,撒母耳听到呼唤他的声音,以为是以利喊他。重复三次后,以利意识到是神在呼唤,并预感到,他的家必败落,撒母耳必接替他的地位。以利死后,撒母耳代替他行使政教权利,曾率众击败非利士人,收复沿海

城镇。这时，立王的呼声越来越高，撒母耳尽管不情愿交出手中的实权，面对众人的心声，却不得不做出让步。然而，为了控制未来的君王，他有意从最小的便雅悯支派中选出为众人不屑一顾的扫罗。但扫罗竟表现出卓越的军事才能，不受撒母耳的摆布而自行其是。撒母耳失望之余决意另立新王，暗中选立牧羊少年大卫为王位继承者。此后，撒母耳老迈年高，再无回天之力，随同士师时期的神权制度一道与世长辞。作为从征服迦南向王国政体过渡时期的代表人物，撒母耳一面怀恋旧制度，不愿失去既得利益，一面又不得不顺应历史潮流，促成新制度的诞生，这种矛盾心理在史家笔下得到充分的展示。

扫罗和大卫的传记可当之无愧地列入世界文学珍品行列。在作者笔下，他们既是上帝膏立的君王、出类拔萃的一代英豪，又是有血有肉、富于七情六欲的世俗凡人；他们都有惊人的毅力和卓越的功勋，也都有软弱、悲观、落魄的时刻和不可见人的品行污点。扫罗为维护自己王位的稳固，不遗余力地迫害年轻勇猛的大卫，一再当面行刺，阴谋借刀杀人，并领兵四处追捕，由猜疑和妒忌走向邪恶的深渊。但在抗击非利士人的疆场上，他却英勇悲壮，大义凛然，为免遭敌人的凌辱而自伏于剑：

> 非利士人紧追扫罗和他儿子们，杀了扫罗的儿子约拿单、亚比拿达、麦基舒亚。敌人来势凶猛，扫罗被弓箭手追上，射成重伤。他吩咐为他拿兵器的随从："你拔出刀来将我刺死，免得那些未受割礼的人来刺我，凌辱我。"但随从非常害怕，不肯刺。扫罗就自己伏在刀上死了。拿兵器的人见扫罗已死，也伏在刀上死去。（撒上 31:2－5）

扫罗临危不惧、宁死不屈的精神十分感人。

大卫的传记洋洋万言，篇幅居《圣经》人物传记之首。它们从不同侧面记述了这位古代君王的一生，展示了他丰厚而复杂的独特个性。

"大卫战胜歌利亚"（撒上 17:1－58）是一个脍炙人口的片段，

文字不多，却写得异常精彩，引人入胜。面对气焰嚣张的非利士猛将歌利亚，以色列将士惶恐万状，只有年轻的大卫挺身而出；扫罗担心大卫不是歌利亚的对手，大卫却不屑一顾地把他比作自己打死过的狮子和熊；歌利亚身材高大，披坚执锐，大卫只拿了牧羊杖、机弦和几块石子；歌利亚不可一世地扑过来，大卫却镇定自若地用石子把他击毙——层层对比，步步推进，将一个沉着、勇猛的少年英雄形象突显出来。

“大卫善待扫罗”(撒上 24:1－22;26:1－26)通过大卫两次对扫罗以德报怨之事，颂扬了他宽宏仁义、气度非凡的义者胸怀。大卫击毙歌利亚后深得民心，却招致扫罗的嫉恨和千方百计的迫害。而面对扫罗的追捕，大卫只是四处躲避，从不还击，甚至一再放弃轻取仇敌的机会。一次，扫罗听说大卫逃到了隐基底的旷野，就率领精兵前往搜索。来到一处羊圈附近，扫罗走进一个山洞大便，恰巧大卫和部下正在洞的暗处躲藏。部下劝大卫趁机杀扫罗，大卫只悄悄割下扫罗外袍的一块衣襟。扫罗离开山洞后，大卫在后面呼叫：“我主！我王！……你为何听信小人的谗言，说我要害你呢？……我父啊，看看吧，你外袍的衣襟还在我手中，我割下衣襟而没有杀你，可见我没有恶意叛逆你。”扫罗闻言后说：“我儿大卫，这是你的声音吗？”禁不住放声大哭，“你比我公义，因为你以善待我，我却以恶待你……。”但后来，扫罗又把这件事淡忘了，又到哈基拉山寻索大卫，晚间在路上安营，大卫和亚比筛来到营地，见扫罗正在酣睡，枪和水瓶放在旁边，他们只拿走枪和水瓶，而未伤害扫罗。事后，扫罗再次感激万分。有学者认为，这两次记载，实际指的是同一件事，两篇的观念、结构、情节、细节和语言都非常相近，它们乃源于两种底本，后来被申命派作者编串在一起。

“大卫和拔示巴”(撒下 11:1－12:25)记录了大卫生平的一大污点。为了强占下属乌利亚的妻子拔示巴，大卫竟不惜施展借刀杀人计，将忠心耿耿的乌利亚阴谋害死。此事生动地表现出一个东方古代暴君的荒淫和残忍。故事开头提到拔示巴“月经才得洁

净”，证明随后的身孕确系她与大卫同房所致。为了掩盖丑行，大卫先是挖空心思地让乌利亚回家过夜，以便移花接木，抹去罪责；诡计失败后，又阴险毒辣地借亚扪人之刀把他除掉。作者对人物心理活动的揭示细腻而深刻，大卫既要夺人之妻，又要保全面子，复杂的内心世界借助一系列言行展示得惟妙惟肖。作为以色列古代史上最孚众望的国王，大卫竟连犯“十诫”严禁的奸淫和杀人两大罪行，性格矛盾得令人惊异；而申命派作者不加剪裁地将这段丑闻写进史书，其“不虚美、不隐恶”的实录风格也令人赞叹。

“大卫和押沙龙”（撒下 13:1－19:43）绵延 7 章，写得跌宕起伏，有声有色。大卫晚年在宫廷丑闻和逆子押沙龙反叛的折磨中痛苦不堪，他被迫下令平叛，而押沙龙不幸惨死后，又悲哀无比，呜咽得泣不成声：

> “我儿押沙龙啊！我儿，我儿押沙龙啊！我恨不得替你死。押沙龙啊，我儿！我儿！”

“我儿”、“押沙龙啊”重复了 8 遍，唯一的话语只是“我恨不得替你死”——世间还有什么语言比这更能抒发老年丧子的巨大哀伤！

大卫的这些故事，都可毫不逊色地与莎士比亚最动人的戏剧情节相媲美。

所罗门以智慧和荣华闻名于世，相传他思虑精深，学识广博，飞禽走兽、草木虫鱼无所不知，还善于听讼解疑，判断案件。据《列王纪上》第 3 章 16 至 28 节载，一天，两个妓女来到所罗门面前，一个说：“我和这妇人同住一房，我生了一个男孩，第三天她也生了男孩。她夜间睡觉时压死了自己的孩子，趁我睡着时抱走我的孩子，再把她的死孩子放在我怀里。天快亮时我起来给孩子喂奶，不料孩子已经死了。及至天亮，我细细观察，才发现不是我的孩子。”那妇人说：“不对，活孩子是我的，死孩子是她的。”她们便在国王面前争论不休。所罗门思索片刻，吩咐说：“拿刀来，把活孩子劈成两半，一半给那妇人，一半给这妇人！”活孩子的母亲为孩子着急，就说：“求我主把孩子给那妇人吧！万不可杀他！”那妇人却说：“这孩

子也不归我,也不归你,把他劈了算了!"所罗门判断说:"将活孩子给这妇人,万不可杀他;这妇人才是孩子的真正母亲。"以色列人听到这话,都敬佩所罗门心里有智慧,能断案如神。这个故事说明,在将近3000年以前,所罗门就能娴熟地运用心理学知识判明棘手的案件。这为他赢得世界性的美誉,使他成为古代智者的艺术象征。

分国时期的人物传记一般篇幅较短,记事简略,但其中不乏情节曲折生动、人物性格鲜明的篇章,如"罗波安斥责北方百姓"(王上12:1-19),"亚哈、耶洗别计夺拿伯的葡萄园"(王上21:1-16),"耶户受膏为以色列王"(王下9:1-10:31),"亚他利雅的自立和被杀"(王下11:1-16),"约西亚的修殿和改革"(王下22:1-23:30)等,又如先知以利亚、以利沙的传记。

先知以利亚生活在以色列王亚哈与其异族王后耶洗别残暴统治时期,一生为捍卫犹太信仰的纯洁性而斗争。他是沙漠边境附近的基烈人,身穿粗骆驼毛衣服,头发长而密,性情倔强而孤独,行踪飘忽不定。因亚哈敬拜异神巴力,他预言天必不降甘露,久旱无雨。继而他奉神意蛰居约旦河东的基利溪旁,又客居西顿撒勒法的一寡妇家。他以少许饼和油使寡妇取之不尽,得以养生,又使她死去的儿子再度复活。3年后,他在亚哈的家宰俄巴底面前痛斥亚哈,并在迦密山验证先知真伪,将巴力的众先知擒杀无遗。亚哈和耶洗别谋杀拿伯,霸占其葡萄园,他咒诅亚哈家族必定败亡,耶洗别必遭凶死。耶洗别大怒,四处追捕他,他逃到何烈山,略事休养,再次聆听亚卫的呼唤,接受其旨意。最后,他乘火车火马升天,是《希伯来圣经》中两位未经死亡而被上帝直接接上天者之一(另一位是以诺,创5:23)。

作者在刻画以利亚形象时表现了高超的文学才华。比如,"以利亚斗败巴力先知"一段(王上18:18-40)熟练地运用了对比技巧:巴力的先知多达450人,亚卫的先知仅以利亚一人;巴力先知的祭神仪式时间长、声音高、动作剧烈,以利亚求告亚卫时只讲了

一句话；巴力从早到晚没有半点反应，证明是假神，亚卫则一听到祷告就降下天火，把肉块、木柴、石头和尘土全部烧尽，把沟里的水烧干，证明是真正的上帝；最后，以利亚受到众人拥戴，巴力的先知则被以利亚处死。

以利沙是以利亚的门徒和继承者，以利亚之后北国的先知领袖，历经约兰、耶户、约哈斯、约阿施四朝，作先知达50年之久。他原住约旦河西、加利利海南的亚伯米何拉，家境富裕，以利亚膏立他为继任人时他欣然从命。以利亚升天时，他请求感动以利亚的灵加倍感动自己，受到以利亚门徒的敬重。送别以利亚返回途中，他曾在耶利哥城为民治理苦水，改善水质。他使一位先知寡妇仅有的一瓶油取之不尽，得以卖油还债；又在书念村为一妇女求得儿子，该子死后使他复生。在吉甲时逢饥荒，他消除瓜果之毒，用20个麦饼使100人吃饱还有剩余。他还用约旦河水治愈亚兰国元帅乃缦的麻风病，严惩贪恋乃缦财物的仆人基哈西。在推翻多行无道的暗利－亚哈王朝、建立耶户新王朝的过程中，他发挥了至关重要的作用。他趁约兰王到耶斯列疗伤之机，派门徒到基列膏立耶户将军为王，使耶户日后建起历时将近一百年的耶户王朝。以利沙爱国之心殷切，临死前让约阿施王开窗向东射箭，说他必在亚弗灭尽亚兰人；又让他以箭击地，说他击几次预示将来战胜亚兰人几次。

以利沙的传记也达到很高的艺术水准。以"以利沙治愈乃缦、惩罚基哈西"（王下5:1－27）为例，这段故事不长，却写得峰回路转，波澜起伏：亚兰国元帅乃缦深受器重，却患了大麻风；婢女献策后他到以色列求医，却被国王误解为寻隙挑战；以利沙授之以良方，让他到约旦河中沐浴，他却不以为然，愤而要走；痊愈后他欲向以利沙送礼，却遭到拒绝；踏上归途后，本来情节已尽，却节外生枝地冒出个贪财的仆人基哈西；基哈西索礼到手，却染上可怕的大麻风。故事自大麻风始，至大麻风终，首尾呼应；大麻风从乃缦转移至基哈西，发人深省。

第五节 抒情诗的繁荣

希伯来人是一个热爱歌唱、善于歌唱的民族。从《圣经》的记载看,他们在许多场合都因欢喜或悲伤而纵情讴歌。从事农副业活动(如打谷、收获葡萄等)时,他们经常随意唱出和韵的短歌,有时还载歌载舞(赛 16:9,10;士 21:21)。在节日宴会上,他们奏乐歌唱,"弹琴、鼓瑟、击鼓、吹笛"(赛 5:12)。举行新婚庆典时,他们高唱赞美新人的情歌(诗 45,歌 1－8)。每遇盛大仪式,他们更要吹呼歌唱(代下 23:13)。就连妓女从业时,也要"拿琴周流城内,巧弹多唱"(赛 23:16)。以赛亚预言犹大国将临的灾难时说:"新酒悲哀,葡萄树衰残,心中欢乐的俱都叹息;击鼓之乐止息,宴乐人的声音完毕,弹琴之乐也止息了;人必不得饮酒歌唱,喝浓酒的必以为苦"(赛 24:7－9),暗示巴勒斯坦城乡普遍流行"饮酒歌唱"的习俗。在这种文化氛围中,王国时代的抒情诗创作取得多方面成就,种类有饮酒歌、战歌、哀歌、嘲讽歌、感恩歌等。

如上所述,以色列人喜爱饮酒,边饮边唱。《箴言》曾以忧患之心描述嗜酒者:"谁有祸患?谁有忧愁?谁有争斗?谁有哀叹?谁无故受伤?谁眼目红赤?就是那流连饮酒,常去寻找调和酒的人。"(箴 23:29,30)阿摩司严辞指责以色列的权贵:"弹琴鼓瑟唱消闲的歌曲,……以大碗喝酒,用上等的油抹身,却不为约瑟的苦难担忧。"(摩 6:5,6)但饮酒者唱过的歌词仅有一首流传了下来:

我们吃喝吧!

因为明天要死了。(赛 22:13)

短短一句,就活画出酒徒们"今朝有酒今朝醉、及时行乐莫延迟"的混世心态。

以色列人常年战事不断,表现战斗生活、抒发克敌制胜的英雄气概的战歌在此背景下发展起来,王国建立前就涌现出一批名作:

《红海胜利歌》(出 15:1－18)、《米利暗之歌》(出 15:21)、《底波拉之歌》(士 5:2－31)和《参孙之歌》(士 15:16)。王国时代最著名的战歌是《献给扫罗和大卫的祝辞》:

扫罗杀死千千,

大卫杀死万万!(撒上 18:7)

这首言简意赅、铿锵有力的短歌由以色列妇女们唱出,她们打鼓击磬、唱歌跳舞,欢天喜地地迎接击败非利士巨人歌利亚的大卫与扫罗。显然,这首歌主要是赞扬少年英雄大卫的,所以"扫罗听了就发怒,他不喜欢这话,说:'将万万归大卫,千千归我,只剩下王位没有给他了。'"短歌只有两行,前后对称,文意在后行显露,因前行的对照而效果鲜明,诗人对扫罗明褒暗贬,将小诗写得非常精彩。

哀歌在希伯来文学遗产中常可见到,分为民族的哀歌和个人的哀歌两类,前者以传由大先知耶利米所作的《哀歌集》为代表,后者以《大卫哀悼扫罗和约拿单》最著名。

《大卫哀悼扫罗和约拿单》(撒下 1:19－27)是一篇真情贯注、感人至深的悼亡诗。扫罗处心积虑地谋害大卫,扫罗之子约拿单与大卫却情同手足,一再营救他逃脱险境。扫罗父子不幸殉难疆场后,大卫对扫罗不咎既往,以德报怨,写出情真意挚的哀挽诗句:

在以色列的山上,

　我们的领袖阵亡了!

　我们最英勇的战士倒下了!

继而由悲恸的慨叹转向愤激的诅咒:

愿基利波的山上再无雨露,

　愿它的田地永远荒芜!

因为英雄的铠甲在那里生锈失色,

　扫罗的盾牌也不再油亮。

诗人从亡人的遗物产生联想,禁不住对壮烈捐躯的英雄发出由衷赞叹:

约拿单的弓曾有致命的威力,

扫罗的剑所向无敌，
　它们曾射穿顽寇，击杀仇敌。
扫罗和约拿单可敬可爱！
　他们活着在一起，死后也不分离。
　他们比雄鹰更敏捷，比猛狮更强壮。

诗人尤其对生死与共的挚友约拿单怀念不已：

英雄们竟倒下了，死于沙场！
　约拿单竟倒毙在山岗上！
我兄约拿单哪，我要为你哀哭，
　你对我亲爱异常！
你的深情何其美妙，
　远胜过异性的爱情。

最后，诗人再次沉痛叹息：

英雄们何竟死亡！
　他们的武器何竟废弃！

全诗奔涌着对扫罗父子的由衷颂赞、深切怀念和沉痛哀悼。“我们最英勇的战士倒下了！”“英雄们竟倒下了，死于沙场！”“英雄们何竟死亡！”——这几行尤其抒发出诗人悲痛欲绝的哀思，读之令人回肠荡气，慨叹不已。本诗又名《弓歌》，早期曾收人《雅煞珥书》中。“弓歌”的得名有二说：一、歌词由演练拉弓射箭的战士吟唱，以激发同仇敌忾之情；二、出自歌中之语“约拿单的弓曾有致命的威力”。《雅煞珥书》(意谓“正义者之书”)可能是赞颂英雄的古诗汇集，原本已佚。

大卫的另一篇哀歌是悼念便雅悯人押尼珥的。押尼珥是扫罗元帅尼珥的儿子，扫罗死后曾辅佐扫罗之子伊施波设称王，与大卫家族争霸七年。后因伊施波设指责他与扫罗的妃嫔利斯巴同房，他愤而与伊施波设决裂，投降了大卫。然而大卫的将军约押和他存有私仇，因为他杀死过约押的兄弟亚撒黑。后来约押设计把押尼珥引到希伯仑城门的瓮洞中刺死，大卫闻讯后不胜悲伤，为押尼

珥举哀道：

押尼珥该死得像傻子一般吗？
　他的双手没有被绑，
　他的双脚没有被捆，
他实在是死于阴险小人的毒手！（撒下 3:33,34）

对押尼珥的极度惋惜之情溢于言表。此事为北方各支派归顺大卫赢得了民心，因为百姓得知押尼珥之死并非出于大卫本意，大卫对押尼珥非但不嫉恨，反而很宽容。

王国时代流行的另一诗体是嘲讽歌，可分为政治嘲讽歌和宗教嘲讽歌两类。前一类主要以异族君王为嘲讽对象，后一类则以异族神灵及其偶像为对象。两类诗歌都见于先知书中，被归在某位先知名下。《亚卫警告西拿基立》是一篇重出的嘲讽歌，除载于《以赛亚书》第 37 章 22 至 29 节之外，还只字不易地出现在《列王纪下》第 19 章 21 至 28 节，这两处都称其出自大先知以赛亚。小诗的背景是：亚述人摧毁北国京城撒玛利亚后，亚述王西拿基立（公元前 705—前 681）加紧向西南扩张，对南国犹大造成严重威胁。犹大王希西家（约公元前 720—前 692）为此而惊恐不安，以赛亚闻讯后派人向希西家传达上帝的信息，说亚卫将保护犹大国平安无恙。《亚卫警告西拿基立》即信息的一部分，它以亚卫亲自警告西拿基立的口吻，对这位狂妄自负的异族君王进行了淋漓痛快的挖苦和揶揄：

亚述王西拿基立啊，
　耶路撒冷城在讥笑你，
　藐视你，向你摇头。
……　……
你做什么，到哪里去，我都知道。
　我知道你在向我发怒，
　我早已听到你狂傲易怒。
现在我要用钩子穿过你的鼻子，

拿嚼环套住你的嘴；

你从哪条路来，

还要从哪条路拉你回去。

诗人以高度形象化的艺术语言说明，西拿基立的一切都在上帝的掌握之中，只要信奉上帝，以色列人就能战胜强敌，度过难关。

希伯来人是一个富于宗教感情的种族，惯于向神灵敞开心扉，倾诉其心底的爱、憎、欢乐、哀伤、忧愁和期待。《诗篇》中大量的祈祷诗、赞美诗和感恩诗即是这方面的代表作。王国时代的历史书中也收有若干宗教抒情诗，如《哈拿的感恩》、《大卫的祷告》和《大卫的凯歌》。

《哈拿的感恩》（撒上 2:1－10）是撒母耳的母亲哈拿的赞美诗，吟诵于她蒙神恩生子撒母耳，将儿子送到示罗圣所侍奉亚卫之后。诗章从赞美辞开始：

亚卫使我心里充满喜乐，

亚卫使我抬起了头。

我向敌人发笑，

因为上帝帮助我，使我快乐。

诗人颂赞亚卫洞悉一切，无所不能，“使一些人贫穷，一些人富足；一些人卑微，一些人尊贵”；尤其强调亚卫是穷苦贫乏人的上帝：

他从灰尘中提升穷苦人，

从粪堆里抬举贫乏人。

他使他们作王子的友伴，

使他们得到荣耀光彩。

全诗熟练地运用了平行体技巧，在艺术上达到很高的水平。

《大卫的祷告》（撒下 7:18－29）见于先知拿单向大卫传讲“神必护佑”的信息之后。大卫立意为亚卫建殿，拿单讲述亚卫的应许说：“……你的家和你的国必在我面前永远坚立。你的国位也必坚定，直到永远。”大卫闻此恩言诵诗一首，盛赞上帝的恩典：“……主亚卫啊，照我们耳中听见，没有可比你的，除你之外再无上帝。

……惟有你是上帝，……愿你永远赐福于仆人的家。”从诗章表达的成熟的一神论来看，本诗当为申命派作者的手笔，由该派于约西亚改革前后修史时置于此处，用为申命派史书的框架式议论之一。

《大卫的凯歌》(撒下 22:1－51)传由大卫作于“脱离一切仇敌和扫罗之手的日子”。诗人感谢上帝拯救自己摆脱了危险和苦难：

死亡的浪涛环绕着我，
毁灭的急流冲击着我，
阴间的绞索缠绕着我，
坟墓的网罗等待着我。
　在困苦中我呼求亚卫，
　我呼求上帝的帮助。
……　……
亚卫从高天伸手抓住我，
　从深水中把我拉上来。
他救我脱离强敌的手，
　摆脱恨恶我的人的追击。

诗人进而满怀感恩之情，盛赞上帝是信实、完善、可靠的主，是保护人的岩石和避难所。然而研究表明，这首诗不可能出自大卫，因为诗中没有扫罗迫害大卫的任何确凿材料；说“他(上帝)在圣殿里听到了我的声音”(22:7)，而大卫时代尚无圣殿；说“(上帝)保护我作列国的元首”(22:44)，而扫罗追捕时大卫尚未称王；至于“上帝……向他所拣选的大卫和后裔显示了不变的爱”(22:51)，更表明作者在大卫以后，因为只有后人才能见证大卫的“后裔”。但这首诗仍应视为王国时代之作，因为它是由申命派作者编入史书的，而该派大都活动于分国后的南国犹大。本诗又全文收录于《诗篇》中，列为该卷的第 18 篇。

古希伯来抒情诗的主要代表作是《诗篇》。《诗篇》共收入 150 篇作品，按各篇卷首的题记，大约三分之二出自古代名家，他们是大卫(73 篇)、亚萨(12 篇)、可拉后裔(11 篇)、所罗门(2 篇)、摩西

(1篇)、希缦(1篇)和以探(1篇)。但研究表明,不能只根据题记判断作者,比如许多被归于大卫的诗,从内容分析不可能出自大卫。这就使文学史的研究者们面临一个难题:哪些诗歌写于较早的联合王国和分国时期,哪些又写于较晚的俘囚和复国时期?对于大量因缺少特定历史内容而难以判明年代的诗歌,本书将在较后部综述《诗篇》时分类评介(参见第八章第二节)。现仅对若干显然成于早期的作品或片段述评如下。

《诗篇》第60篇以“破败”与“复兴”为基调:“上帝啊,你丢弃了我们,使我们破败;你向我们发怒,求你使我们复兴”(60:1),主要篇幅很可能出自“巴比伦之囚”以后。但其中有一段引诗,却是古代诗歌的遗传——

上帝从他的圣所发言:
　“我要战胜,要分裂示剑;
　我要把疏割谷分给子民。
基列属于我,玛拿西也属于我;
　以法莲是我的头盔,犹大是我的权杖。
我要用摩押作浴盆,用以东作鞋盒;
　我要向非利士唱凯歌。”(60:6-8)

诗句中的示剑在约旦河西,疏割在约旦河东,均为雅各时代(约公元前18世纪)的古城。基列在约旦河东,为玛拿西半支派所在地;玛拿西另一半支派在约旦河西,位于以法莲北部。犹大地处南方,与以法莲并列为以色列最重要的两个支派。诗人列举以上各区,说明整个以色列都在上帝的控制之下,接着又提及摩押、以东和非利士(这是自士师时代至分国初期以色列人在东、南、西3方边疆的主要敌族),声言上帝必能战胜他们。上述语句暗示,这段小诗或许成于以色列12支派分居迦南时期,下限是公元前8世纪下半叶北国沦亡。诗章抒发了以色列人控制迦南各地、征服四邻敌族的强烈意愿。

古代西亚一些民族有在城门口欢迎出征勇士凯旋归来的仪

式，其时出征归来的君王或将军威武雄壮地骑在马上，荣耀地接受祭司、长老和百姓举行的盛大典礼，这时城门大开，鼓乐喧天，歌唱的声浪此伏彼起，到处是欢庆胜利的景象。《诗篇》第24篇7至10节即一首用于此种场合的"凯旋颂"：

众城门哪，你们要抬起头来！
　永久的门户，你们要被举起！
　那荣耀的王将要进来。
荣耀的王是谁呢？
　就是大有能力的亚卫，
　在战场上大有能力的亚卫。
众城门哪，你们要抬起头来！
　永久的门户，你们要被举起！
　那荣耀的王将要进来。
荣耀的王是谁呢？
　就是万军之统帅亚卫，
　他就是荣耀的王！

诗人称亚卫为"万军之统帅"、"在战场上大有能力"，与《底波拉之歌》等早期战歌体现的上帝观念一致。弗勒(H. T. Fowler)认为，此诗最初可能用于大卫迎约柜进入耶路撒冷城的仪式上，后来被编为《诗篇》第24篇的后半段，该诗的前半段则是数百年后的诗句。

另据研究，"亚萨诗集"(第50,73－83篇)的一些作品可能成于北国以色列，写于公元前722年撒玛利亚沦陷之前。第80篇开头说"领约瑟如领羊群之以色列的牧者啊，求你留心听！……在以法莲、便雅悯、玛拿西前面，施展你的大能，来救我们"，提到北方居民(约瑟的后代)和两个重要的北方支派(以法莲、玛拿西)，显然是北国尚未沦亡时的产物。第83篇6至8节更述及10个曾与以色列人为敌的民族(或城邦)——以东、以实玛利、摩押、夏甲、迦巴勒、亚扪、亚玛力、非利士、推罗和亚述，称他们"彼此结盟"，要"抵

挡"以色列的上帝。这种情况较合于分国时期的以色列,因为联合王国时期上述民族多被大卫和所罗门臣服,成为以色列的属国或友邦;大卫、所罗门之后他们纷纷独立,时常与以色列人交战;而时至"巴比伦之囚"以后,这些民族大多已不复存在。

此外,《诗篇》中有些诗以君王为颂扬对象,也被视为王国时代的产物,因为在这时,以色列人尚有自己的国家和君王,值得引以为荣,为之歌唱。如著名的《君王婚姻之歌》:

我心里涌出美辞,为君王朗诵诗歌;
　我的舌头像作家流利的笔。
…… ……
你的衣服散发出没药、沉香、肉桂的香味,
　在象牙宫里有乐师为你弹奏悦耳的弦乐。
在你嫔妃的行列中有各国的公主,
　王后带着纯金的首饰站在你宝座的右边。
…… ……
在宫室中,公主多么美丽呀!
　她的衣裳用金线绣成。
她穿着锦绣华服,被引到君王面前;
　陪伴着她的傧相们也蒙引见。
　她们都欢欣快乐,一起进入王宫。
我的君王,你将有很多子孙来继承王位,
　你要立他们统治全世界。
我的诗歌要使你的声誉永垂不朽,
　万民要永远歌颂你!(45:1,8,9,13-17)

诗歌对英俊的君王和佳丽的公主极尽溢美之辞,通篇富于婚礼庆典的喜乐气氛。因第6节把君王尊为"神"("神啊,你的宝座是永永远远的,你的国权是正直的"),这首诗明显带有异教色彩,因为在古代中东各国,把君王比作神,或君王自诩为神,本是文学创作中的常例。

第六节 智慧文学的兴起

在古代中东各民族文学中，有一类以探讨人生哲学为主题的作品，有的教导人以良好的德行，指导年轻一代如何过上幸福生活；有的探索人生遇到的问题，试图穷究善恶的真谛和福祸的因果。不过作者所关注的不是抽象哲理，而是实际的人生经验，这类作品通常被称为“智慧文学”。

早在希伯来文化兴起之前，古埃及和两河流域就取得智慧文学的硕果，如古埃及的《普塔霍蒂普箴言》(Ptahhotep，约公元前2780)、《加吉米的教训》(Kagemmi，约前2700)、《密里加王的箴言》(King Merikare，约前2050)、《亚扪尼米特王的箴言》(King Amenemhet，约前1980)、《多弗的教训》(Duauf，约前1300)，巴比伦的《咏正直受难者的诗篇》和《悲观主义者对话录》等。从《希伯来圣经》可知，除古埃及和巴比伦外，在希伯来人之前或其同时，腓尼基、以东、亚述、波斯等地也有不少智慧人在活动(参见结28:5；耶49:7；赛10:13；帖6:13等)，希伯来人定居迦南前后曾与中东各族交往频繁，期间显然接受了他们智慧文学的影响。

流传迄今希伯来人最早的智慧文学是《树王的寓言》(士9:8－15)和《参孙的谜语》(士14:14)。《树王的寓言》说林中众树要立一王，先后请橄榄树、无花果树、葡萄树作王，都被谢绝，因为他们都忙于造福人类。最后又请荆棘丛，一无是处的荆棘丛竟满口答应，并口吐狂言。《树王的寓言》是士师基甸的儿子约坦逃到基利心山顶大声喊叫着说出的，因为僭取王位的亚比米勒杀了他所有的兄弟。他以荆棘丛比喻亚比米勒，揭露其篡夺王位的罪行。其后，《撒母耳记上》第10章12节首次出现谚语：

扫罗也列在先知中吗？

作者因正在寻找驴子的俗人扫罗竟混迹于一个神圣的先知团体而

发问，显然，他觉得这太不相称。这句话后来成为谚语，转喻“凡人也可以成圣吗?”以反讽的口吻告诫人，言行举止要合于身份，而不该做非分之举。接着，同卷第24章13节写到大卫不杀追捕他的扫罗时，谓大卫引一句古谚为自己辩护：

恶事出于恶人。

大卫机智地告诉扫罗，自己不曾做恶事，故不是恶人，不该遭到接连不断的追杀。按《撒母耳记下》第23章2至6节所记，大卫临终前留有遗言：

那以公义治理人民的，
　敬畏上帝，执掌权柄，
他必像日出的晨光，
　如无云的清晨，雨后的晴光，
　使大地长出嫩草。
……　……
但匪类都必像荆棘被丢弃，
　人不敢用手拿它；
拿它的人必带铁器和枪杆，
　终究它必被火焚烧。

这是一段论述治国之道的智慧诗歌，从中可看出希伯来智慧文学的鲜明特色：借用各种生动的比喻论证说理，通俗易懂，为不具备高深文化的平民百姓所喜闻乐见。

至所罗门时代，在包括巴勒斯坦在内的西亚、北非和南阿拉伯地区，崇敬智慧和智者似已蔚然成风，以至史家颂赞所罗门时说：“所罗门的智慧超过东方人和埃及人的一切智慧。他的智慧胜过万人，胜过以斯拉人以探，并玛曷的儿子希幔、甲各、达大的智慧，他的名声传扬在四周的列国。……天下列王听见所罗门的智慧，就都差人来听他的智慧话”(王上4:29－34)。所罗门成为智慧者的象征，觐见者川流不息，示巴女王率团访问耶路撒冷时以各种难题考问他，他对答如流，无所不知，令女王惊诧得神不守舍，赞不绝

口(王上10:1-13)。依照犹太传统,《箴言》一书就是所罗门的智慧遗产,至少其中第10章至22章16节(卷首有"所罗门的箴言"字样)和第25至29章(开头处有"希西家的人所誊录的所罗门的另一部分箴言"字样)是他的作品。这两部诗集中的格言固然难以确认何为所罗门的真笔,但一般说,推测它们大半出自王国和分国时期当无问题,因为它们的体裁和主题与《箴言》首尾部分迥然相异,而首尾部分被公认为晚出的章节。

上述两部"所罗门箴言集"是希伯来智慧文学较早时期的作品,所触及的几乎都是人生实际经验,而不涉《希伯来圣经》中有关律法、立约、选民、救赎等主题。这时智慧人所关心的是个人立身行事的准则,而不是民族的历史与未来。受犹太神学的影响,它们立足于对亚卫的信仰透视个人问题,认为敬畏上帝既是信仰的出发点,也是智慧的基石。但多数智慧语录所表现的,还是智与愚、善与恶、真与伪之类的对比。在作者们笔下,智、善、真的内涵是敬神、公义、仁爱、诚实、贞洁、谦卑、勤勉、慷慨等,愚、恶、伪的表现则是渎神、不义、仇恨、奸诈、放荡、傲慢、怠惰、悭吝等。大致分类,上述"所罗门箴言集"中的重要题旨有:

——推崇智慧和智者,针砭愚昧和愚人。如:"智慧人从善如流,愚妄人自招衰败"(10:8),"明智人吸收知识,愚妄人到处闯祸"(10:14),"跟聪明人同行,就有智慧;跟愚昧人作伴,必受连累"(13:20),"愚蠢人怒形于色,聪明人心平气和"(29:11),"智慧胜过精金,知识强如纯银"(16:16),"愚蠢人事事自信,聪明人步步小心"(14:15),"对明智人讲一句责备的话,比责打愚昧人一百下更有功效"(17:10),等等。

——抨击邪恶,赞美善良,劝人远离恶事,热心行善。如:"竭力行善的,受人敬重;追逐邪恶的,祸患临头"(11:27),"正义是导向生命之路,邪恶为趋向死亡之途"(12:28),"狂妄人煽动城市动乱,明智人维护地方治安"(29:8),"正直人的话语好像纯金,邪恶人的心思全无价值"(10:20),"坏人自食恶果,正直人的善行必得

善报”(14:14),“诚实人发达,合城喜乐;邪恶人丧亡,万众欢呼”(11:10),等等。

——反对信口开河,出言不逊;主张说话合宜,言行谨慎。如“说话中肯比金银珠宝更可贵”(20:15),“口舌谨慎的人得以躲避祸患”(21:23),“发言中肯多么喜乐,说话合宜何等佳美”(15:23),“明智人三思而后言,他的话备具说服力”(16:23),“出言不慎如利剑伤人,言语明智如济世良药”(12:28),“没有木柴,火就熄灭;没有闲话,纷争就止息”(26:10),等等。

——主张父子、夫妻、兄弟都各尽其职,兼爱他人。如:“老人以子孙为冠冕,儿女以父亲为光荣”(17:6),“不惩戒儿子就是不爱他,爱儿子必须严加管教”(13:24),“明智的儿子留心父亲的教训,傲慢的人不承认自己的过错”(13:1),“贤慧的女子建立家室,愚蠢的女子拆毁家室”(14:1),“帮助兄弟,他将如坚固的城墙卫护你;跟他争吵,他将享你以闭门羹”(18:19),等等。

——劝人善于择友交友,珍重朋友之间的友谊。如:“邻近的朋友胜过远方的兄弟”(27:10),“泛泛的伙伴情薄似纸,深交的朋友亲逾骨肉”(18:24),“朋友在于时常关怀,兄弟在于分担忧患”(17:17),“朋友出于善意所加的创伤,你得忍受;敌人不停地拥抱你,你得当心”(27:6),“素菜淡饭而彼此相爱,胜过酒肉满桌而彼此相恨”(15:17),等等。

——劝人注重性情修养,陶冶良好情操,塑造健全完美的人格。如:“仁慈的人造福自己,强暴的人残害己身”(11:17),“自谦的人得光荣,狂傲的人招毁灭”(18:12),“喜乐如良药使人健康,忧愁如恶疾致人死亡”(17:22),“脾气急躁的人做事愚妄,通情达理的人镇定自如”(14:17),“宽恕别人过错的,得人喜爱;不忘旧恨的,破坏友谊”(17:9),“坚毅的意志能使人忍受病痛;意志消沉,希望就会丧失”(18:14),“苦恼的人日子难挨,达观的人常怀喜乐”(15:15),“宁愿守信而收入少,不可背信而收入多”(16:8),“吃一块硬饼干心安理得,胜过满桌酒肉相争相吵”(17:1),“忍耐胜过武

力，自制强如夺城"(16:32)，等等。

此外，还有些格言论及君王治国之道，经商办事守则，以及戒酒避色、倡勤杜懒……，等等。

这些言论无不闪烁着理性的光辉，凝聚着希伯来智者对人生哲理的深刻体验。它们不仅被以色列人用为行动的指南，也对世界其他民族发生了广泛而深远的影响。美国学者亚当·科拉克(Adam Clarke)曾对此作出中肯的评论："从那些经商者、务农者、沦落底层的卑贱者，到国王、大臣，人人都从其中得到教诲，找到他们随时随地应遵循的行动准则。父亲、母亲、丈夫、妻子、儿子、女儿、主人和仆人们都从中明白了自己的职责。这些极佳的规则不仅关系到道德，还关系到社会的政治和经济。"……希伯来智者"激发了人们对智慧和美德的热爱"，并使人认识到"不义、失敬、淫荡、懒惰、轻率、酗酒，以及其他种种恶行的危害"。[1]

在上述两组"所罗门的箴言"之间，即今《箴言》第 22 章 17 节至 24 章 34 节，有另外两组智慧语录，通常称为"智言 30 则"(22:17－24:22)和"智慧人的箴言"(24:23－34)。它们的议题和"所罗门的箴言"相仿，亦为智与愚、善与恶、真与伪，以及如何妥善处理日常百事，但文体却有不少差异。"所罗门的箴言"都是两行诗构成的平行体对句，大多是反义平行(即前后两行的词语和内容形成对照，如"计划周详的富足，行为冲动的贫乏"，21:5)，也有同义平行(前后两行的词语和内容相近，如"懒惰者整天沉睡，好闲者必遭饥苦"，19:15)，或综合平行(一行对另一行进行补充，两行共同表述一个完整意念，如"人懒惰等于自杀，因为他不愿意工作"，21:25)。"智言 30 则"和"智慧人的箴言"则诗体多变，除两行诗体外还有三行诗(24:3－4 等)、四行诗(22:22－23 等)、五行诗(23:4－5 等)、六行诗(23:1－3 等)，甚至一篇短论(24:30－34)。

20 世纪初期考古学家在埃及发现写作于古埃及第 22 王朝(公元前 950 至前 730)的《亚扪尼莫普的教训》(Teaching of Amenemope)，经研究属典范的智慧文学作品。亚扪尼莫普是当时的智

者，留有30段智慧语录，与“智言30则”约三分之一的内容基本相同。有学者认为，他的语录甚至能解明《圣经》的一处疑难经文，即《箴言》第22章20节。中文和合本将这节译为“谋略和知识的美事，我岂没有写给你吗”，文中“美事”一词的希伯来原文是sh、l、sh、m4个辅音字母，这4个字母与不同元音拼读时，会构成含义不同的3个词汇：读作shalishim时意谓“美事”，读作shilshom时意谓“以前”，读作sheloshim时则指“30”。联系《箴言》中的前后文，“美事”一词显系“30”的误译，因该节乃是“智言30则”的引言。若此说成立，则该节经文与亚扪尼莫普就有了显见的关系——他的智慧语录也恰为30段，其中还明确提到“你们要思考这30段箴言”。鉴此，《基本英语圣经》和《修订标准译本》都把这节译为“我岂没有将这30句箴言写给你吗”，《现代中文译本圣经》也将其改为“我为你写下了30条，其中有知识和规劝的话”。

从以上情况推测，“智言30则”最初可能是古埃及的舶来品，分国时期以希伯来语在犹大国流传，流传过程中散失部分原作，又增入包括“智慧人的箴言”在内的一批新作，尔后再与两组“所罗门的箴言”汇编于一处。汇编的时间应晚于希西家王秉政时代，因为这批智慧言论篇幅较长，与希西家时辑录的格言不同，已有了明显的发展。

王国时代智慧文学的又一硕果是《约伯记》中的散文体故事（伯1:1－2:10;42:10b－17）。大型诗剧《约伯记》的成书经历了长达数百年的漫长过程（参见第六章四节，第七章六节），其中最早形成的是开头和结尾的散文故事：约伯是个完全正直、敬畏上帝、远离恶事的义人，住在乌斯地方，有7个儿子、3个女儿，还有7 000只羊、3 000头骆驼、500对牛、500条母驴和大量仆婢。一天，撒但混在众天使中朝见上帝，上帝对他说：“你见过我的仆人约伯吗？他是个义人，对我非常敬畏，从不犯罪。”撒但回答：“你待他那么好，他怎能不敬畏你？倘若你毁掉他的财富，他对你还会虔诚吗？”于是上帝同意撒但去考验约伯。悲剧很快在约伯家中发生了：示

巴人抢走牲畜，杀死所有雇工；天火烧死羊群和牧人；迦勒底人抢走骆驼和仆人；狂风刮倒房屋，把全部儿女都砸死在屋内。约伯虽痛苦不堪，却未因此而埋怨上帝。上帝对他十分满意，撒但却说："这点灾难算什么？你若伸手击伤他的骨头和皮肉，他必当面背弃你。"上帝让撒但再次考验他。撒但从上帝面前退去后击打约伯，使他从脚掌到头顶都长满毒疮。约伯陷于极大的悲痛中，但仍不以口犯罪。上帝对约伯的表现非常满意，便让他再蒙神恩，获得比开场时更多的财富：14 000 只羊、6 000 头骆驼、1 000 对牛、1 000 条母驴，又生了 7 个儿子、3 个女儿，并又活 140 岁，得见子孙 4 代，直到年纪老迈，寿终而死。

这个故事的主题是探索义人受难的原因。同类主题的作品在中东上古文学中曾一再出现，如巴比伦的《咏正直受难者的诗篇》，诗中写一个正直人不满自己的苦难处境，认为自己处处遵守神意和法规，却得不到神的恩惠。他叹息道："我召唤我的神，他却不转过脸来向着我；我向自己的女神祈求，她竟连头都不肯抬……"深深流露出对神的怀疑和不满。约伯故事与此诗的渊源关系不难窥见，但情节更生动，结构更完整，人物形象更鲜明，探索义人受难原因的结论也更明确：上帝的公义不容置疑，善恶报应的法则也天经地义，只是有时上帝会以苦难考验义人，看他们是否真正虔诚。只要经受住考验，善良人必定会苦尽甘来，终得善报。

约伯的故事肯定形成得相当远古，因其展示的生活图景大体符合以畜牧业为生产方式的家长制社会的特征。约伯的财富主要是牛、羊、驴和骆驼，未出现使用农具或耕种土地的迹象。祭神活动只由家族首脑主持，仪式简单而粗朴，看不到以色列人后来发展起来的繁文缛节(1:5)。整个故事感受不到先知教诲，甚至没有律法条文的影响。撒但在上帝面前出入自由，虽未列入"神的众子"之中，却也不是上帝的首敌。上帝与其交谈时态度随和，并一再采纳其建议，表明他尚处于自身演变的早期阶段，未到"攻击以色列人，激动大卫数点他们"(代上 21:1)的程度，更未到试探耶稣(太

4:1－11)、“迷惑普天下”(启 12:9)的地步。亡国前后的以西结两次提到约伯,将他与挪亚、但以理并称为“义人”(结 14:14,20),可见当时约伯的故事已在民间广泛流传,成书下限是分国时期。

约伯故事的起源地点众说纷纭,包括埃及、阿拉伯、以东和巴勒斯坦。埃及、阿拉伯因多神论文化背景而不被多数学者赞同;巴勒斯坦也因种种缘故被多数人排除,比如故事的语言不是巴勒斯坦的标准希伯来语,称神不用亚卫(Jahweh)或艾洛希姆(Elohim),而用艾勒(El)、艾洛亚(Eloah),或不见于其他经卷的沙代(Shaddai,全能者)。源于以东的可能性最大,以东在巴勒斯坦东部,和巴勒斯坦毗邻,所用语言应有地方色彩,而约伯所在的“乌斯地”(伯 1:1)也恰是以东人居住之地——《哀歌集》第 4 章 21 节有“住在乌斯地的以东民”之语,可资旁证。

[1] *Commentary on the Bible*, Nelson, 1931, p. 457.

第五章　先知文学的产生与发展

希伯来先知文学产生、发展于公元前8世纪至前4世纪。这是人类文明史上一个光辉灿烂的时代，世界许多古文明地区都有卓越的思想家出现。在波斯，琐罗斯德孜孜不倦地改革着古代宗教；在中国，孔孟老庄等先秦诸子开创了文化领域的空前繁荣；在印度，释迦牟尼为佛教的兴起奠定了基础；在希腊，苏格拉底、柏拉图、亚里士多德等建构了解释宇宙与人生奥秘的新体系。希伯来先知以卓尔不群的姿态活跃于地中海东岸地区，为人类思想和文学宝库留下无以替代的珍奇遗产。

第一节　何谓“先知”

希伯来文指称先知的最常用语词是“纳毕”(nabhi，中文译为“先知”)，它可能源于阿卡得动词“纳布”(nabu，意思是“呼召”或“发言”)，以及与“纳布”同根的名词“尼毕图”(nibitu，“蒙召的人”或“神的发言人”)。按犹太传统，纳毕是接受上帝呼召、得到上帝启示并向世人传达上帝意旨的人。如果说他们具有“先知先觉”的

能力,则能力来自上帝;他们首先知觉的是上帝的启示,而不是人的预见。《旧约》关于上帝和先知(纳毕)相互关系的典型经文见于《出埃及记》第7章1、2节:"亚卫对摩西说:'我使你在法老面前代替上帝,……凡我所吩咐你的,你都要说。'"

古希伯来人还称先知为"路阿"(roeh)和"何赛"(hozeh),中文多译为"先见"。据《撒母耳记上》第9章9节,"现在称为先知(纳毕)的,从前称为先见(路阿)",可知先见是先知较早的名称。此外先知有时还得名"神人"、"亚卫的仆人"或"亚卫的使者",它们都强调了先知与上帝的密切关系:这类人乃是上帝与世人之间的中介。

公元前8世纪中叶至前4世纪,希伯来民族中一批被誉为先知的人(如阿摩司、耶利米、哈该等)开展了一场影响深远的社会活动,史称"先知运动"。他们激昂慷慨的演说经辑录整理后被编入《圣经》正典(即十几卷先知书),因而他们又被称为"正典先知"。后人每提希伯来先知,一般是指这批正典先知。然而,正典先知不过位于一个漫长文化传统的末尾,在他们之前,希伯来历史上已有过多种先知,其中不少可见于律法书和历史书的记载。

亚伯拉罕、以撒、雅各、约瑟等早期族长都曾被称为先知(创20:7;诗105:15)。自出埃及至士师时代,摩西、亚伦是著名先知(何12:13;出7:1),米利暗、底波拉是重要的女先知(出15:20;士4:4)。王国兴建前夕,祭司、士师撒母耳兼为当时的先知(撒上3:20)。至联合王国时代,拿单、迦得是参与国务活动的先知(撒上7:2;24:11)。王国分裂前后又有多位先知:预言了所罗门王国分裂的亚希雅(王上11:29)、曾向罗波安传信息的示玛雅(王上12:22)、指责巴沙王多行无道的耶户(王上16:12)、宣告约沙法王与亚兰人作战必定失败的米该亚(王上22:7,8),最后是顽强对抗亚哈、耶洗别推行偶像崇拜的以利亚和以利沙(王上17－王下13)。这些前期先知具有共同的特点:只作为历史人物出现在史家笔下,而不像后世正典先知那样留下系统的言论。

除上述先知个人,历史书还记载了若干先知团体,如扫罗称王

前遇见的一群迷狂先知(撒上 10:5,10),亚哈王的 400 名宫廷先知(王上 22:6),耶洗别供养的 400 个亚舍拉先知(王上 18:19),被以利亚斗败的 450 个巴力先知(王上 18:19-40),以及以利沙的先知门徒群体(王下 4:38-41)等。

可见,除指称正典先知外,“先知”一词在《圣经》中运用得非常广泛,含义也十分繁杂。要想全部再现各类先知产生和演变的经过也许并非易事,但依据现有材料对这一过程进行粗略勾画,可以说还是能够做到的。

先知的初期形态应是西亚、北非、南欧地区上古时代的巫师、法师和占卜者。后来他们演化为神庙中的神职人员,以主持祭神仪式、解释普通人难明的事理、行施祛厄禳灾的法术等为业。再后,一些人演变成民间预言者,专以各种方式揣测并宣告神意,另一些人则进入宫廷,为君王的决策提供神灵的表态。早期先知体系在此背景下建立起来,在地中海世界的许多地区都有长足发展,其共同根源是人类的求知欲——面对世事困惑时寻求上帝旨意的强烈欲望。在论及希伯来先知的源起时,罗宾逊(T. Robinson)认为以色列人从居住地巴勒斯坦的前人继承了律法和先知。他主张以色列的邻邦,尤其迦南,早已拥有成熟的先知制度。[1]柯尼尔(C. H. Cornill)推测阿拉伯是先知运动的发祥地,他从阿拉伯语中找出“先知”的同源词,提出先知宣示预言时魂游象外和恍惚迷狂的特征,多少散发出沙漠生活的意味。[2]雅可比(Jacobi)猜测,以色列的先知体系发源于小亚细亚,另一些学者则认为发源于亚述、巴比伦、波斯、希腊、埃及等地,尤其埃及。迈叶(E. Meyer)举出埃及著名的古文献《伊普味尔陈辞》(Admonitions of Ipuwer),认为其中有“历史上最早的弥赛亚盼望”,因为陈辞的作者期望一位“人类的牧者”出现;他还描述了全地因执政者疏忽而陷入的恐怖状况,与以赛亚、耶利米一再预言过的惨象如出一辙。1932 年考古学家在今叙利亚属地发现著名的《马里文书》(Mari Letters),书中提到古巴比伦时期的先知,称他们是奉神差遣向世人宣告圣谕的人,与以色

列人的先知观念大体相同。这些资料表明,希伯来先知不是孤立地进入历史舞台的,他们身后原有一个广阔而悠远的文化背景。

公元前11世纪末希伯来联合王国建立后,亚卫神的祭祀活动逐渐集中于耶路撒冷圣殿,早期地方圣所的神职人员除有些继续在乡间活动外,一部分演变为圣殿中的祭司,一部分则成为经常介入国家政务的先知,如拿单和以利亚。拿单生活于大卫和所罗门两个王朝,出色地扮演了"王权监督者"的角色。大卫为霸占乌利亚之妻拔示巴,借亚扪人的刀剑将乌利亚杀死,事发之后,拿单无所畏惧地斥责大卫:"你为什么藐视亚卫的命令,行他眼中看为恶的事呢?"大卫闻言后不敢傲慢,只是俯首认罪说:"我得罪亚卫了!"(撒下12:9,13)以利亚的事迹更有代表性。亚哈王看中了拿伯的葡萄园,欲以更好的园子交换或出钱购买,拿伯却不答应,因为园子是他祖先留下的产业。亚哈闷闷不乐,王后耶洗别遂找人作假证诬告拿伯,用石头把他打死。亚哈听说拿伯已死,想去接收那葡萄园,这时——

> 亚卫的话临到提斯比人以利亚,说:"你起来,去见住撒玛利亚的以色列王亚哈。他要下去得拿伯的葡萄园,现今正在那园里。你要对他说:'亚卫如此说:你杀了人,又要得他的产业吗?'又要对他说:'亚卫如此说:狗在何处舔拿伯的血,也要在何处舔你的血。'……论到耶洗别,亚卫说:'狗在耶斯列的外廓,必吃耶洗别的肉。凡属亚哈的人,死在城中的必被狗吃,死在田野的必被空中的鸟吃。'"
>
> 亚哈听见这话,就撕裂衣服,禁食,身穿麻布,睡卧也穿着麻布,并且缓缓而行。……(王上22:17-27)

这段故事说明,古希伯来人没有君权至上观念,在他们心目中,至高无上的只能是上帝,是上帝与人所立之约,以及约的具体体现——上帝颁布的律法。世人必须守约遵法,国王也不能例外,若违背了约法,即使国王也要遭到惩罚。那么,王国的行为由谁监督呢?便是受命于上帝、在世间行使神意的先知。

就其与君王的关系而言，先知是这样一种人：在政治上他们位于王权之下，是国王管辖的国民；在宗教或神学意义上又处于王权之上，是国王的监督者和弹劾者。先知评价国王的标准只有一个：是否真诚而专一地维护以色列的宗教信仰。对亚卫虔诚的国王，政治上无建树也能备受赞扬，反之，即使政治上名声显赫，也会遭到严厉谴责。北国君王暗利、耶罗波安二世给国家带来繁荣昌盛，南国君王玛拿西创造了政治、经济上的稳定发展时期，但他们都因推行宽松的宗教政策而遭到无情斥责。这造成希伯来历史中所谓“君王和先知的时代”，特点是先知们的活动与君王的统治处于平行状态，这一时代起自北国的以利亚，止于南国的耶利米。耶利米以后先知运动仍在继续，先知充当民众精神导师的身份依然存在，但他们作为“王权监督者”的使命已告终结。

希伯来先知运动特指由阿摩司、以赛亚、耶利米、哈该、玛拉基等十几位正典先知从事的教诲民众、革新宗教和改良社会的活动。公元前 8 世纪下半叶至前 7 世纪初，西亚各小国处于亚述帝国的严重威胁之下，以色列国于公元前 722 年覆亡，犹大京城耶路撒冷也一度被围困。阿摩司、何西阿、以赛亚、弥迦等先知在此前后厉声谴责以色列人宗教生活的混乱、伦理道德的堕落，呼求他们归向上帝，声言亚卫对子民有不变的爱，并警告说，若继续为非作歹，国破家亡的惩罚就在眼前。公元前 7 世纪下半叶至前 6 世纪中叶，迦勒底人在亚述帝国衰落后迅速建成一个强大的新巴比伦王国，一度成为中东的霸主。公元前 586 年新巴比伦军攻陷耶路撒冷，焚毁圣殿和圣城，造成希伯来民族史上最惨痛的国耻。这一时期的先知西番雅疾呼民众悔改归主，警告“亚卫的日子”不日即临；那鸿为亚述京都尼尼微的倾覆而欢呼叫好；哈巴谷因迦勒底人的崛起而忧心如焚；耶利米于犹大亡国年代以泪洗面，终日为教训国民而东奔西走；以西结在巴比伦囚居地诅咒仇敌，并绘出新圣殿和新圣城的宏伟蓝图。公元前 6 世纪下半叶至前 4 世纪初，犹太人在波斯统治下陆续回归耶路撒冷，实现了重建圣殿、复兴故国的梦

想。这时期的先知第二以赛亚为重归故园而欢唱，哈该、撒迦利亚为修复圣殿而疾呼，俄巴底亚缅怀旧事，对敌族以东人发出诅咒，玛拉基、约珥劝告民众弃恶向善，以免遭到上帝的惩罚。同时，先知们还热情洋溢地憧憬未来，描绘出理想世界的美景。

从公元前5世纪下半叶起，先知运动渐趋衰落。俘囚期间及波斯时代前期，独尊一神亚卫的犹太教逐渐形成，犹太教的根本大法"摩西五经"逐渐编纂成书，此后，一个政治上附属于波斯帝国的犹太教社团最终取代了亡国以前的希伯来民族国家，祭司、文士等宗教界官员最终取代了国王、先知等民众领袖和导师，犹太教经典"摩西五经"最终取代了曾长期用为希伯来人精神食粮的先知教诲。

第二节 先知文学的特色

先知文学的文体特征是诗歌与散文穿插糅合：叙事、描写时多用散文，抒情、议论时则转而为诗。因抒情、议论成分在先知书中占很大比重，故诗体段落时常可见，诗歌意味随处可感。有些书卷甚至全部用诗体写就，记叙、抒情和议论浑然一体，如《约珥书》、《俄巴底亚书》和《那鸿书》。因此，学者们早就发现：先知即诗人。

希伯来先知的诗笔描绘过耶路撒冷街市、巴比伦河畔、刀光剑影的战场和优美恬静的葡萄园……，他们的歌喉时而颂赞、时而欢呼、时而嘲讽、时而劝勉……。无论描绘何种场面，抒发何种情感，他们总能把读者带进一个奇异的艺术境界，使之受到诗人情绪的浓重感染。例如，阿摩司曾以有力的诗句申明，先知是亚卫的仆人，其使命是传播上帝的信息：

两个人意见不合，
　他们会并肩而行吗？
狮子没有发现猎物，

会在树林中咆哮吗？
捕鸟机没有诱饵，
飞鸟会被捉住吗？
没有东西触碰捕鸟机，
它的弹簧会跳动吗？
作战的警号一响，
城里的居民会不害怕吗？
除非出于亚卫的旨意，
灾祸会降临那城吗？

诗人欲使读者由此及彼、触类旁通地悟出诗意，乃先言他物（这与中国古诗的比兴手法类似），再逐层转入正题：

至高的亚卫要采取行动的时候，
必定会把计划告诉他的仆人——先知们。

最后才巧妙地点出题旨：

狮子咆哮的时候，
谁能不心惊胆战呢？
至高的亚卫讲话的时候，
谁能不传播他的信息呢？（摩 3:3－8）

小诗由多重反问句构成，一再以反诘语气强化主旨，使作品呈现出咄咄逼人的雄辩性。

为了适应“传达神谕”的特定内容需要，先知文学采用了别具特色的“启示体裁”。各先知书在卷首无一例外地注有某先知得到亚卫启示或呼召的说明，如“亚卫的话临到毗土珥的儿子约珥”（珥1:1）、“大利乌王第二年六月初一日，亚卫借先知哈该之口，向犹大省长撒拉铁的儿子所罗巴伯和约撒答的儿子大祭司约书亚说：……”（该 1:1）它们开门见山地告诉读者，以下内容乃是上帝之言，而非凡人之语。接下去，为表明书中言论本是上帝的原话，先知书大都采用第一人称的直接引语陈情叙事，引语开始前或结束后常有“亚卫如此说”一类短语。这些短语反复出现，有助于增强

听众对神灵的敬畏感,而运用第一人称"我"讲话,又能使人如闻亚卫亲口训谕的声音,从而对上帝启示的真实性确信不疑。有时先知干脆略去引语前后的短语,使文章完全变成以第一人称出现的亚卫独白录,比如:

我是亚卫,在我以外并没有别神。除了我以外再没有上帝。你虽不认识我,我必给你束腰。从日出之地到日落之处,……除了我以外没有别神。我是亚卫,在我以外并没有别神。我造光,又造暗;我施平安,又降灾祸,造做这一切的都是我亚卫。(赛 45:5－7)

这种叙述语气给人的真切感和威慑力比前种又胜一筹。

此外,先知书中还不时出现先知与上帝相互交谈的戏剧性场面。较常见的是先知和上帝连续问答,如《哈巴谷书》第 1 章 2 节至第 2 章 4 节。有时同时出现三四个角色,其间还有类似古希腊戏剧中歌队配歌的插话,用以烘托气氛,强化效果,如《以赛亚书》第 40 章 1 节至 41 章 20 节,开头是亚卫的话:"你们要安慰我的百姓……",随后传来一个声音:"在旷野预备亚卫的路……",接着又有两人对话,然后众人齐唱赞美诗,最后再由亚卫向以色列人发出诺言。这幕戏剧把先知、民众与人格化了的上帝融为一体,使观众(读者)在栩栩如生的场面中感受到先知书受命于天的神圣性质。

在表现手法上,先知文学常以异象、寓言故事和象征性行为深入浅出地解明奥妙的道理。异象堪称希伯来文学的一种特产,它不以现实生活为摹写对象,而着意刻画某一含义晦涩的幻觉和梦境,再由上帝、天使或先知对它作出解释。早在第一位正典先知阿摩司笔下,异象就一再出现,如先知对"蝗虫"、"火灾"、"准绳"、"夏果"的记叙和讲解。至以西结和撒迦利亚时,异象的应用更加普遍,如"骑马者的异象":

亚卫的话临到……先知撒迦利亚说:"我夜间观看,见一人骑着红马,站在洼地的番石榴树中间。在他身后,又有红马、黄马和白马。"我对与我说话的天使说:"主啊,这是什么意

思?"他说:"我要指示你这是什么意思。……那些骑马的对站在番石榴树中间的亚卫使者说:'我们已在遍地走来走去,见全地都安息平静。'"(亚 1:7－11)

这个异象先写寓意不明的骑马者,再由天使指示其中的含义:"全地都安息平静"——意谓重建圣殿的时机已经成熟。这段描写为随后先知要众人加紧建殿做了铺垫。

希伯来先知常常借助寓言故事婉转曲折地表达自己的意图,如先知何西阿与淫荡妻子歌篾的故事(详后第四节),以西结笔下的"老鹰和葡萄树"、"犯罪的两姊妹"、"生锈的锅"、"牧人和羊"(结 17,23,24,34 章)等。"犯罪的两姊妹"说的是:有两个女子,姐姐叫阿荷拉,妹妹叫阿荷利巴,阿荷拉与亚述人中最美的男子放纵行淫,拜她所爱之人的偶像,玷污自己。阿荷利巴比她姐姐更丑,行淫乱更多。她们的丑行激怒了上帝,上帝派人来击打她们,用石头打死她们,以刀剑杀死她们,又杀戮她们的儿女,再用火焚烧她们的房屋。在这个故事中,先知以阿荷拉比喻北方撒玛利亚的以色列人,以阿荷利巴比喻南方耶路撒冷的犹大人,称他们原已归亚卫为妻,却又与邻邦亚述人行淫,因此触犯了上帝,必定遭到异族的入侵,任人羞辱,被人杀戮。

有时,先知书还以一个场面或一件器具委婉地传达某种意念,如以西结描绘的"枯骨复生":先知奉亚卫之命让干枯的尸骨复活,马上听到声响,看见筋骨相连、骨上长肉、肉上包皮、气息进入其中,骸骨"站立起来,成为极强大的军队"(结 37:1－14)。这一场面喻示流散他乡、仰人鼻息的以色列人必将重归故土,再度强盛。以某种器具暗示思想的精彩片段有"麻布带子和酒坛的比喻"、"破碎的瓶"(耶 13,19 章)等。

为了以形象化的方式教育民众,一些先知还不时记述具有象征意义的行为和举动。耶利米曾买腰带藏匿于幼发拉底河边的磐石穴中,几天后刨出来,"见腰带已经变坏,毫无用处了",以示以色列与上帝的关系已经恶化到无可救药的地步(耶 13:1－11)。以

西结曾在一块砖上画耶路撒冷城,以铁锅比喻城墙之坚固,然后对它围困攻击,用以预示巴比伦军队包围耶路撒冷的情状(结 4:1-3)。以西结还曾剃光须发,分作三份,各做不同处理,示意耶路撒冷的居民三分之一将遭饥荒瘟疫而死,三分之一将倒在刀下,三分之一被掳往异邦(结 5:1-4,11,12)。

最后,希伯来先知书大都由相互独立的片段预言汇编而成,在结构上缺乏前后一致的连贯性。各书往往没有贯穿始终的逻辑,人们既能从开头阅读,也能从中间阅读。先知信息中一些常见的类型,如抨击宗教腐败或社会不义,呼吁民众悔改,宣告即将来临的毁灭,许诺未来的复兴等,在不同先知的笔下大同小异,几乎能不费气力地从一处移到另一处,或从一本书移到另一本书。缺乏连贯性是由当时的特定情境造成的:各先知书不像现代论著那样先拟好提纲再写,而是先知在不同时期的不同环境中讲论,再由其他人把陆续搜集到的片段言论汇纂起来。至于不同先知书之间的某些雷同,则是先知文学民族风格与时代风格统一性的体现。

第三节 先知文学的内容和影响

正典先知是公元前 8 世纪至前 4 世纪希伯来民族的宗教思想家和社会活动家,他们的观念和主张系统地表述于各卷先知书中。

独尊犹太教的上帝亚卫是全部先知学说的理论基石。在先知们笔下,亚卫上帝是天地间满有能力的唯一真神,他的大能不仅彰显于创世之际,也表现于自然界和人类历史中。他能支配日光、雨水,使蝗虫成灾,也使五谷丰登;他从埃及领出以色列人,又使他们被掳到亚述和巴比伦;他以亚述人、迦勒底人为发泄怒气的鞭和杖,又以波斯王古列(居鲁士)实现对被掳之民发出的返乡诺言。亚卫还是与以色列人立约并信守所立之约的神。他从万族中唯独拣选出以色列,应许他们子孙众多、繁荣昌盛,但以色列却未恪守

契约，而是追随异神，祭拜偶像，亵渎安息日，狂傲、奢侈、放纵、强暴，在社会生活中行欺诈，在男女交往中纵淫欲。这招致亚卫的愤怒和最严厉的惩罚：使他们国破家亡，沦落异邦。然而，亚卫虽将不贞的子民一度交到敌国手中，最终仍将眷顾他们，救赎他们。

为了捍卫亚卫信仰的纯洁性，先知们极力反对形形色色的偶像崇拜和异教习俗。他们严辞抨击迦南人的主神巴力，西亚地区的性爱与生殖女神亚斯他录，亚扪人的神米勒公，非利士人的神大衮，亚述人的生育女神亚舍拉，摩押人的神基抹，西亚地区的农业与畜牧神搭模斯，以及月像、天后、天上万象等，反复教诲民众，要想避祸免灾、强国富民，就必须全力维护亚卫信仰，彻底摒弃各种各样的异教神灵和偶像。即使对那些名义上代表亚卫神的偶像，先知们也坚决反对，毫不留情。北方国王耶罗波安一世因怕百姓去耶路撒冷圣殿朝拜而心向南方，铸造出两只金牛犊，一只安在伯特利，一只安在但，对百姓说："这就是领你们出埃及地的神。"这种偶像崇拜也遭到先知的无情驳斥。

在宗教活动中，先知们反对徒有其名的仪式和礼节，指责"虚浮的供物"，注重心灵纯洁和道德高尚，强调上帝对人最重要的要求是心地善良和行为公义。当时在不少地方，献祭赎罪已蜕变成一种表面形式，人们误以为只要献上赎罪祭就能换来上帝的宽恕，因此对犯罪受罚不以为惧。祭司由于每受理一次赎罪祭就能得到一份祭肉，也"满心愿意我民犯罪"（何 4:8）。对此，先知们针锋相对地提出，"亚卫说：你们所献的许多祭物，与我何益呢？公绵羊的燔祭和肥畜的脂油，我已经够了；公牛的血，公山羊的血，我都不喜悦。你们来朝见我，谁向你们讨这些，使你们践踏我的院宇呢？你们不要再献虚浮的供物，香品是我所憎恶的；月朔和安息日，并宣召的大会，也是我所憎恶的；做罪孽又守严肃会，我也不能容忍。你们的月朔和节期，我心里憎恶，我都以为麻烦；我担当，便不耐烦"（赛 1:11－14）。"我喜爱良善，不喜爱祭祀"（何 6:6），"只要你行公义，好怜悯，存谦卑的心，与你的上帝同行"（弥 6:6－8）。

在社会生活中，先知们坚持正义，主张人与人之间应公平相待，反对欺诈、暴虐和各种形式的剥削压迫。他们无情揭露骄奢淫逸的统治者、贪得无厌的商人、伪善的祭司和假先知，以及腐败堕落的社会风习，深切同情被剥削、受压迫的下层人民，表现出鲜明的民主主义思想倾向。弥迦斥责以色列当权者"厌恶公平，在一切事上屈枉正直"，甚至"从人身上剥皮，从人骨头上剔肉"，再"打折他们的骨头"(弥 3:2,3,9)。阿摩司揭露商人、高利贷者"卖出用小升斗，收银用大戥子，用诡诈的天平欺哄人"，"用银子买贫寒人，用一双鞋换穷乏人，将坏了的麦子卖给人"(摩 8:5,6)。面对一个道德沦丧、劣迹充斥的社会，何西阿叹道："这地上无诚实，无善良"，只有"起假誓、不践前言、杀害、偷盗、奸淫、行强暴、杀人流血接连不断"(何 4:1,2)。以赛亚说：到处是黑白颠倒，是非混淆，人们"称恶为善，称善为恶，以暗为光，以光为暗，以苦为甜，以甜为苦"(赛 5:20)。如此一个污浊世界，给人民带来多么深重的灾难："在一切宽阔处必有哀号的声音，在各街市上必有人说：哀哉！哀哉！"(摩 5:16)面对这惨痛的现实，先知们悲愤地呐喊："惟愿公平如大水滚滚，使公义如江河滔滔！"(摩 5:24)

在民族关系方面，希伯来先知都是坚定的民族主义者和热诚的爱国主义者。他们于民族危亡之际四处奔走，呼唤民众停止内乱，警惕强敌，又于亡国之后鼓励国民持守信念，为复兴故国而不懈奋斗。以赛亚在描述即将到来的敌军时说："看哪，他们必急速奔来。……他们的箭快利，弓也上了弦；马蹄如坚石，车轮像旋风。他们吼叫像母狮子，咆哮像少壮狮子，他们要咆哮抓食，坦然叼去，无人能救回"(赛 5:20－29)。以西结在巴比伦囚居地一面预言埃及、巴比伦、摩押、亚扪、推罗等异邦的灭亡，一面宣告以色列的复兴，并设计了重建圣殿与圣城的庞大方案(结 25－28,32,36,40－48)。

希伯来先知还出色地描绘了未来的理想世界——一个没有暴力、没有压迫、没有欺诈，由弥赛亚(犹太人的救主)永远统治的新

天新地：人们“要把刀打成犁头，把枪打成镰刀，这国不举刀攻击那国，他们也不再学习战事”，“人人都坐在自己的葡萄树和无花果树下，无人惊吓”（弥 4:3,4）。“他们要建造房屋，自己居住，栽种葡萄园，吃其中的果子，……豺狼必与羊羔同食，狮子必吃草如牛一样，尘土必作蛇的食物，……这一切都不伤人不害物”（赛 65:17－25）。这幅动人的社会景象怎能不给苦难中的同胞以希望、信心和力量！

先知文学对古代犹太教、基督教及后世基督教文化覆盖地区产生了十分深远的影响。在“巴比伦之囚”前后的数百年中，这批先知言论先以口传或书面形式在民间流传，继而一再抄录，最后，到公元前 3 世纪时编订成若干书卷。这时的犹太人为何把论述数百年前事件的材料确定为“神圣”的经卷？因为在他们心中，古代先知的权威性套语“亚卫如此说”并不因时过境迁而丧失传达上帝之言的权威性。对犹太教来说，阿摩司、何西阿等人的言论是永远珍贵的，不容被人遗忘——因为他们的警告应验了，北国确已沦亡；弥迦、以赛亚、耶利米的预言也应验了，南国确已覆灭。因此，先知言论可被作为一种含有超时代意义的对象来研究，以此解释后世以色列的形势，探寻上帝对待世人的方式，理解亚卫与其子民的关系及其性质。另一方面，先知言论之所以珍贵，还在于其中包含了许多尚未实现或有待实现的预言。比如，自“巴比伦之囚”后，以色列人失去了独立自主的民族国家，但他们坚信，古代先知关于以色列必能再度复兴、再次由大卫后裔统治的断言肯定会在未来的某个时代实现。最后，最重要的是，那些已经应验了的先知之言，并未因应验而丧失其对后世的意义，先知们就当时特定条件讲出的话，还能被用于后世类似的情况中。犹太人相信，古代先知的宗教思想和社会学说（如呼求信仰纯正和行为公义，反对形形色色的恶德败行等）将具有普遍的意义和永久性的价值。

最早的基督徒确信，耶稣的降生、传道、受难和复活早已由古代先知作了预言。基督徒惯于把《旧约》中的事件视为《新约》事件

的预表,尤其把一些先知言论理解为耶稣生平事迹的预告。这一传统始自耶稣本人,据载,耶稣复活后前往以马忤斯村的途中批评两个与他同行却认不出他来的门徒,说:“无知的人哪,先知所说的一切话,你们的心信得太迟钝了。基督这样受害,又进入他的荣耀,岂不是应当的吗?”接着“从摩西和众先知起,凡经上所指着自己的话,都给他们讲解明白了”(路 24:25－27)。后代基督教解经家认为,先知书中的如下经文尤其预表了耶稣的事迹:一、关于耶稣的降生,以赛亚说:“必有童女怀孕生子,给他起名叫以马内利”,预言了福音书的记载:童女马利亚从圣灵怀孕,生下耶稣(赛 7:14;太 1:18)。二、关于耶稣骑驴驹进入耶路撒冷,撒迦利亚说:“锡安的民哪,应当大大喜乐!耶路撒冷的民哪,应当欢呼!看哪,你的王来到这里,他是公义的,并且施行拯救,谦谦和和地骑着驴,就是骑着驴的驹子”;福音书称,耶稣进入耶路撒冷之前,特意让两个门徒牵来一头驴驹,骑上它,才来到欢呼的众民之中(亚 9:9;太 21:1－11)。三、关于耶稣的为人受苦,以赛亚说:“他被藐视,被人厌弃,多受痛苦,常经忧患。……他被欺压,在受苦的时候却不开口,他像羊羔被牵到宰杀之地”;福音书称,耶稣毕生谦卑克己,为担当世人的忧患和罪孽默默无闻地承受各种痛苦:被藐视、遭厌弃、受刑罚,最后惨死在十字架上(赛 53:2－12;太 27)。当然,这些解释并不为犹太教所承认,犹太教对每段经文另有自己的诠释,如称以赛亚所说的“为人受苦者”是指犹太人的复国救主,或拟人化的以色列国,或某个无名先知、遭放逐的英雄、虔诚的义人等。

在后世欧、美、澳等基督教文化居主导地位的地区,先知文学也发挥了持续不断的影响。这是因为,对于常遭苦难和罪恶折磨、常受内忧外患侵扰的历代读者来说,先知文学提供了邪恶者必被毁灭、忠诚者必得善报的重要信息。尽管上帝使恶人受永罚、义人享永福的最后壮举还未发生,但虔诚者们深信,正如古代先知所预言的,这一时刻终将到来。可以推测,先知们对未来世界的美好憧憬及其讲论时的坚定信念,使后世追求光明却又不得不挣扎于苦

难中的人们得到过许多精神的慰藉。先知文学还有另一类影响，表现为后人对于先知言论的引申式解释，如将先知们关于公元前586年被掳至巴比伦的犹太人必能返乡的预言，用以预告1948年现代以色列国的建立；将阿摩司在北国行将沦亡之际描绘的可怕的“亚卫日”，用来宣布某些恶人必在某时某刻遭到毁灭。这类解释二千多年来不绝于耳，虽为一些人所津津乐道，却遭到多数学者的非议。这批学者主张，诠释先知预言必须持严肃的科学态度，坚持以历史事实为出发点。各段先知语录无一例外地形成于具体的时刻、环境和事件中，无视这一前提，就会导致对先知文学精神实质的扭曲。

第四节　公元前8世纪的先知文学

1.《阿摩司书》

阿摩司是第一位留有书卷的正典先知，活动于公元前8世纪中叶。他是南国提哥亚地方的牧人，牧羊之外也修理桑树，以维持生计。他主要向北国讲预言，有时亦兼论南国和四邻诸族。当时北国由耶罗波安二世秉政(公元前785至前745年在位)，国势之盛几臻所罗门的黄金时代。北方的叙利亚王便哈达战败，不再成为隐患；东方的摩押人和亚扪人臣服，使以色列疆域大展；而东北方的亚述人此时军力尚弱，不足以构成重大威胁。以色列四境干戈止息，经济复兴，商务鼎盛，外贸活跃。城市人口迅速增加，农民迁居都市就业者甚众。然而，在经济发展的同时，贫富分化却日趋严重：一方面，王族、贵胄和富户骄奢淫逸，挥金如土；另一方面，贫苦百姓缺衣少食，难以维生。整个国家的宗教生活相当混乱，民众的道德水准普遍低下，一批富豪大办奢华的祭献仪式，误以为有钱就能买到上帝的恩宠。阿摩司从歌舞升平的表面现象中看到四伏的危机，不禁为之忧虑、焦急，进而登高疾呼，淋漓陈辞，以期唤醒

国民的警觉和醒悟。

《阿摩司书》共九章，核心部分是对当时社会弊端的揭露和抨击。阿摩司愤怒谴责王公贵族的奢侈腐化："躺在象牙床上，舒身在榻上，吃群中的羊羔，棚里的牛犊，弹琴鼓瑟唱消闲的歌曲，……以大碗喝酒，用上等的油抹身，却不为约瑟的苦难担忧"(6:4－6)；富人"践踏贫民，向他们勒索麦子"，"苦待义人收受贿赂，在城门口屈枉穷乏人"(5:11,12)。先知还指责到处充斥的道德沦丧现象："舒身的人"耽于"荒宴之乐"(6:7)，"父子与同一个女人行淫"(2:7)，哀叹以色列已"使公平变为苦胆，使公义变为茵陈"(6:12)。阿摩司痛感以色列人罪大恶极，已沦落到非毁灭不可的地步。他传达神谕说：

要击打柱顶，使门槛震动；
　打碎柱顶，使之落在众人头上。
所剩下的人我必用刀杀戮，
　无一人能逃避，无一人能逃脱。
他们虽然挖透阴间，
　我的手必取出他们来。
虽然爬上天去，
　我必拿下他们来。
虽然藏在迦密山顶，
　我必搜寻捉出他们来。
虽然从我眼前藏在海底，
　我必命蛇咬他们。
虽被仇敌掳去，
　我必命刀剑杀戮他们。
我必向他们定住眼目，
　降祸不降福。(摩 9:1－4)

这段诗入木三分地道出先知对以色列已危在旦夕的深刻认识和悲切体验。

对待宗教仪式,阿摩司认为,形式上的典礼和祭祀是没有意义的,如果缺乏崇高的道德内涵,缺乏对社会公义的弘扬和对人权的尊重,即便有隆重繁冗的礼仪,慷慨的奉献和昂贵的祭品,以及从大卫时代承袭来的美妙音乐和赞美诗,也无法博得上帝的欢欣和喜悦。他严正地传达神谕说:

我厌恶你们的节期,
　也不喜悦你们的严肃会。
你们虽然向我献燔祭和素祭,我却不悦纳,
　也不顾念你们用肥畜献的平安祭。
要使你们歌唱的声音远离我,
　因为我不愿听到你们弹琴的响声。
惟愿公平如大水滚滚,
　使公义如江河滔滔。(摩 5:21 - 24)

联系当时的现实,可知这里呼唤的公义并非空洞抽象的概念。当时贵族集团和上层祭司醉心于宗教礼仪,企望以丰盛的供奉、铺张的祭典取悦神灵,以突出他们在宗教和政治上的特权地位,掩饰他们对劳苦大众的压迫和欺凌。阿摩司针锋相对地贬低宗教礼仪的价值,强调社会公义、美德、善行的意义,实际上是作为下层群众的代表,向为富不仁的上层权贵提出强烈抗议。阿摩司的讲论引起伯特利祭司亚玛谢的不满和恐慌,他一面向耶罗波安二世告发,一面劝阿摩司离开北国,“逃往犹大地去,在那里糊口”,此事足以说明阿摩司思想的革命意义。

阿摩司以刚直不阿、嫉恶如仇的精神被后人尊为“以色列的良心”,《阿摩司书》也因精辟的见解和锋利的辞采博得后世的普遍赞誉。其文章风格以尖锐、有力、鞭辟入里著称,全书始终洋溢着激愤、昂扬的情调,犹如先知正在慷慨演说。书中大半是诗体讲演词,充满感染人心的艺术力量,局部兼有记传式或纪事性散文,也同样燃烧着烈火般的激情。

2.《何西阿书》

本书是先知文学中唯一一本出自北国先知的著作,作者何西阿可能比阿摩司稍迟,紧接其后在北国工作。何西阿生于耶罗波安二世在位时,生卒年月不详。父亲备利或经商,薄有资财,或以祭司为业。家乡可能是以法莲或玛拿西属地的一个小城。从耶罗波安二世到以色列末代君王何细亚,北国由盛而衰并迅速走向崩溃。王朝更替频仍,短短 23 年(公元前 745—前 722)便有四王被权臣所弑,并僭夺其位。亚述人在雄心勃勃的提革拉毗列色三世统治下奋发图强,大力扩张版图,于米拿现治理北国时夺占其大片领土。何细亚称王后先向亚述进贡,后又亲善埃及,招致亚述新王撒缦以色五世的入侵,京都撒玛利亚被围困。三年后撒玛利亚陷落,北国沦亡。先知何西阿就在这一动荡不安的年代中工作,留下一篇篇激情澎湃、辞采优美的警世之作。

《何西阿书》共 14 章,前三章以先知娶淫妇为妻的经历喻示亚卫对子民的宽宏与慈爱,奉劝民众改邪归正,重归自己的民族信仰;后 10 章以一系列短论宣讲以色列的罪恶,即将到来的灾难,亚卫的圣洁、公义与慈爱,以及民族复兴的希望。

"何西阿娶淫妇歌篾为妻"是先知文学中最著名的寓言故事。亚卫让先知娶歌篾为妻,并收留她从淫乱而生的儿女,先知遵命而行。歌篾生下二子一女后离家出走,又一次投入淫乱的衾被。亚卫让何西阿再去爱她,何西阿便用银子和大麦把她赎回来,对她说:"你当多日为我独居,不可行淫,不可归别人为妻;我向你也必这样。"这个故事表面描写了一幕家庭悲剧:慈爱的丈夫娶了不贞的妻子,正当妻子在罪恶的漩涡中沉沦时,丈夫又宽容仁慈地将她赎回来,并劝她弃恶从良。但作者并未孤立地讲故事,而是从中引申出更深的寓意——亚卫和以色列人的关系。在先知看来,亚卫和以色列人恰如丈夫和妻子,西奈山立约便是亚卫婚娶以色列的标志。立约后亚卫始终恩待以色列人,以色列却不恪守盟约,而是追随异神,祭拜偶像,一如歌篾耽于淫乱,堕落为可耻的淫妇。但亚卫却不念前嫌,仍

以"仁义、公平、慈爱、怜悯"对待他们，要娶他们"永远为妻"。有人认为，何西阿是耶稣的原型，他的思想最接近耶稣，他以一个对屡有外遇的妻子仍施以恩爱的仁慈丈夫形象，显示了上帝对世人的长阔高深之爱。何西阿因大力传扬上帝的慈爱属性而得名"爱的使者"、"爱的先知"，他对上帝与世人关系的著名比喻深刻影响了后世，如保罗便将教会比作基督的新妇(弗 5:22－25)。

《何西阿书》的后半部分以大量篇幅揭露各种社会罪恶，哀叹"这地上无诚实，无良善，无人认识神，但起假誓、不践前言，杀害，偷盗，奸淫，行强暴，杀人流血接连不断"，整个国家已"如虫蛀之物"，又"如朽烂之木"(4:1,2;5:12)。他断言亚述的扩张很快就会给以色列带来灭顶之灾，但又以优美的诗句应许说，灾难过后亚卫必使以色列获得新生命：

我必向以色列降甘露，
　他必如百合花开放，
　如黎巴嫩的树木扎根。
他的枝条必延长，
　他的荣华如橄榄树，
　他的香气如黎巴嫩的香柏树。
曾住在他荫下的必归回，
　发旺如五谷，
　开花如葡萄树。(14:5－7)

有研究者主张，这类论述希望和复兴的经文并非出自何西阿，而是后人的增补。

何西阿还提出"人若与神较力必胜，但人仍要祈求神的怜悯"的奇特思想，为后世所瞩目：

雅各还在母腹的时候，就开始跟哥哥以扫争斗，长大后又跟上帝抗争。他与天使较力得到胜利，却哭求天使祝福他。(12:3,4)

日本学者山本七平分析说："这种观点直接与《新约圣经》的思想相

吻合了。也就是说,上帝的儿子耶稣被钉在十字架上,这是人与神较力,人取得了胜利。然而,人把耶稣钉在十字架上之后,反而向上帝祈求怜悯。……这已成为西欧文学的主题之一,陀思妥耶夫斯基的《罪与罚》即是其中的一例。……集中营里的犹太人目睹了不敬畏上帝的希特勒威风凛凛地迈着胜利的步伐前进,但他们知道,人即使战胜了神,最终还要祈求神的怜悯"[3]。引申而言,邪恶与谬误可能会得胜于一时,却无法得胜于永远;神圣与公义的原则可能会遭到亵渎,但它对人类文明运行方向的指引却是永恒的。

3.《以赛亚书(第1至39章)》

《以赛亚书》共66章,通常分为两部分,前半部(第1至39章)的作者是公元前8世纪下半叶的犹大国先知以赛亚,后半部(第40至66章)的作者是波斯时代初期的"第二以赛亚"(详见本书第七章三节)。

据本书所记,以赛亚出身于耶路撒冷的名门望族,其父亚摩斯和乌西雅王的父亲亚玛谢是亲兄弟,他本人和乌西雅王是堂兄弟。他于"乌西雅王崩的那年"(公元前740)在圣殿中见异象,蒙召作先知。他曾生动地描述此事:他看见亚卫坐在高高的宝座上,光辉的长袍遮满圣殿,周围有天使撒拉弗侍立,每个天使都有六只翅膀,两只遮脸,两只蔽体,两只飞翔,他们此呼彼应地唱道:

圣哉!圣哉!圣哉!万军的亚卫,
他的荣光充满全地!

歌声震动了门槛的根基,圣殿里充满烟云;他大惊失色,以为自己快要死了,因为他的言语不洁净,又看到了神明。这时一只六翼天使飞来,用火钳夹一块祭坛上正在燃烧的炭,碰他的嘴唇,说:"这块红炭使你的罪过赦免了。"他又听见亚卫的声音:"我可以差遣谁呢?谁可以为我们去呢?"他回答说:"我在这里,请差遣我!"从这时起,以赛亚作先知长达40年,历经乌西雅、约坦、亚哈斯和希西家四个王朝。他的妻子是个女先知,两个儿子一名"玛黑珥沙拉勒哈施罢斯"(意谓"掳掠速临、抢夺快到"),另一名"施亚雅述"(意谓

"遗民归回")。另据犹太传说,希西家之子玛拿西当政年间,以赛亚被玛拿西施以锯刑,殉难而死。

以赛亚开始其先知生涯时,亚述帝国已在东方崛起,对中东各国虎视眈眈。公元前734年亚兰王利汛与以色列王比加结盟,抵抗亚述王提革拉毗列色三世的扩张。犹大王亚哈斯拒绝加盟,亚兰和以色列转而进攻犹大,亚哈斯王不得已向亚述求援。以赛亚对此极为不满,告诫他说,外族入侵时不可倒向入侵者的仇敌,而只能依靠本族的上帝。他劝告亚哈斯"向亚卫你的上帝求一个兆头,或求显在深处,或求显在高处"(7:11),并亲自向他讲兆头说:

必有童女怀孕生子,
　给他起名叫"以马内利"
　(意思是"上帝与我们同在")。
……在这孩子还不晓得弃恶择善之先,
　你所憎恶的那二王之地必致见弃。(7:14-16)

以赛亚预言,必定有年轻女子生一婴孩,这孩子象征上帝与以色列同在,在孩子尚未成人之前,威胁犹大生存的亚兰和以色列二王就会溃败。犹太学者认为,这年轻女子可能指亚哈斯的妻子,或以赛亚的妻子,或某位不知名的年轻女人,或拟人化了的大卫家族;而12年后(公元前722)以色列亡于亚述,便是以赛亚预言的应验。但基督教解经家则称,这里的童女预表童贞女马利亚,童女怀孕生子预表马利亚从圣灵怀孕生下耶稣,耶稣降生后,"上帝与我们同在"的先知预言得以实现。

亚哈斯死后,其子希西家继位(公元前720—前692)。当时国中出现亲亚述派和亲埃及派两个集团,后者以为埃及是近邻,靠拢它对发展经济与贸易有利,因而主张削减对亚述的进贡。希西家王偏向这一派,但为维护国家的独立,表面上仍保持中间立场。以赛亚则态度明朗,忠告希西家不要倒向埃及。他传达神谕说:

祸哉!这悖逆的儿女。
　他们同谋,却不由于我,

结盟,却不由于我的灵,
以致罪上加罪。
他们起身到埃及去,
并没有求问我。
要靠法老的力量加添自己的力量,
并投在埃及的荫下。
…………
埃及人不过是人,并不是神;
他们的马不过是血肉,并不是灵。
亚卫一伸手,那帮助人的必绊跌,
那受帮助的也必跌倒,都一同灭亡。(30:1,2;31:3)

以赛亚坚称,面对外来的强敌,只能矢志不移地信靠以色列的上帝。这一原则他到晚年时也一再申述。公元前705年亚述新王西拿基立登基,向西南方各小国大举进攻,一度攻克除耶路撒冷以外的犹大所有城镇,这时国内有人欲与埃及结盟,扼制亚述,但已于事无补。西拿基立以其无敌之势横行于中东,公元前701年将耶路撒冷团团围住。希西家王惶恐不安,以赛亚则派人向他传达神谕,说亚卫必定保护犹大国度过难关,使之平安无恙,神谕的一部分即有名的嘲讽诗《亚卫警告西拿基立》(详见第四章五节)。神迹果然出现了:当夜"亚卫的使者出去,在亚述营中杀死十八万五千人"(37:36),西拿基立不得不仓皇撤退。对于此事,古希腊史家希罗多德解释说,亚述人乃死于鼠疫——一种十分严重的急性传染病,能在极短时间内使群居者大批患病,倒毙身亡。

在数十年的先知生涯中,对待民族内务,以赛亚始终强调圣洁和公义的原则。他认为,亚卫是圣洁的上帝、公义的上帝,要信奉他、追随他,就必须作圣洁的国民、公义的国民。圣洁和公义不仅通过宗教灵性体现出来,也通过道德伦理善行表现出来。他讲出名言:"你们要洗濯、自洁,从我眼前除掉恶行;要止住作恶,学习行善,寻求公平,解救受欺压的,给孤儿伸冤,为寡妇辩屈"(1:16,

17)。然而，他痛心地感到，以色列人非但没有奉行圣洁和公义原则，还严重地践踏了它：

可叹忠信的城，变为妓女。
从前充满了公平，公义居在其中，
　现今却有凶手居住。
你的银子变为渣滓，
　你的酒用水掺对。
你的官长居心悖逆，与盗贼作伴，
　各都喜爱贿赂，追求赃私。
他们不为孤儿伸冤，
　寡妇的案件也不得呈到他们面前。(1:21－23)

原于此，以色列的受罚和覆灭乃是咎由自取：

主万军之统帅亚卫——以色列的大能者说：
"哎！我要向我的对头雪恨，
　向我的敌人报仇。
我必反手加在你身上，
　炼尽你的渣滓，除净你的杂质。"(1:24,25)

联系以赛亚对待外族入侵的态度，可清楚地看出先知观念的内在逻辑：以色列人违悖了圣洁、公义的原则，必将招致国破家亡的灾难；亚卫上帝以外族入侵惩罚子民，摧毁犯罪的城邑，意在以死亡熬炼出一个新的民族，一个"公义之城"和"忠信之邑"(1:26)。由此，亚哈斯、希西家等君王面对入侵之敌而惊惶失措四处求援，便成为不解神意的荒谬之举。

面对惨痛的现实，以赛亚悲愤到了极点，而展望苦难过后的未来，他又满怀复兴的信念。他一再张开想象的羽翼，描述理想境界的美景，抒发旷达乐观的精神，给风雨飘摇中的国民带来光明和希望：

在黑暗中行走的人，已经看到天光，
　住在死荫之地的人，已被华光普照。
…………

有一个婴孩要为我们而生！
　有一个儿子将赐给我们！
他要来统治我们，他的名称是：
　奇妙的导师、全能的上帝、
　永恒的父亲、和平的君王。
他的王权将持续增长，
　他的王国将永享和平。
他要继承大卫的王位，
　以公道和正义作统治基础，
　从现在起直到永远。
万军之统帅亚卫决意要成就这一切。(9:2,6,7)

这是一段著名的"弥赛亚预言"。这类表现诗人理想的篇章还有很多，从中不难感到，以赛亚作为一个政治家、思想家和艺术家的胸襟是何等博大、何等高远。

4.《弥迦书》

小先知弥迦是摩利沙人，家乡可能是迦特附近的一个小山村，在耶路撒冷西南数十公里处。他在犹大王约坦、亚哈斯、希西家在位时(公元前740—前692)说预言，比阿摩司、何西阿稍晚，而与大先知以赛亚同时。这时以色列和犹大已失去阿摩司时期的平静，亚述帝国不但对叙利亚、以色列等北方国家造成直接威胁，也给南方的非利士、犹大等投下覆亡的阴影。但以色列、犹大的统治者并未因此而惊醒，而是依旧沉溺于纸醉金迷的逸乐中。农民出身的弥迦从穷乡僻壤来到繁华的都市撒玛利亚和耶路撒冷，吃惊地发现这两座城市到处都充斥着腐败和邪恶。他为此而义愤填膺，不禁以激切的言词斥责种种社会罪恶，同时对深受欺压的下层群众寄以无尽的同情。

《弥迦书》共七章，前三章几乎全部由詈骂或警告性诗句构成，中心内容是揭露并抨击撒玛利亚和耶路撒冷的各种罪孽。先知的怒火首先指向地主和恶霸："祸哉！那些在床上图谋罪孽造做奸恶

的人！天一发亮，他们因手上有能力，就出来干坏事。他们贪图田地就占据，贪图房屋便夺取；他们欺压义人，霸占房屋和产业”(2:1,2)。先知警告说，这些恶人终有一日会遭到刑罚，陷于灾难之中：“到那日，必有人向你们唱起悲惨的哀歌，讥刺说：‘我们全然败落了！亚卫将我们的产业转归别人，……将我们的田地分给悖逆的人。’”(2:4)接着，先知以极大的义愤斥责以色列的当权者：

雅各的首领，以色列的官长啊，
　你们要留心听。
你们不应当知道公平吗？
你们恶善好恶，
　从人身上剥皮，从人骨头上剔肉；
吃我民的肉，剥他们的皮，
　打折他们的骨头，分成块子要下锅……(3:1－3)

以“剥皮”、“剔肉”、“打折骨头”等血淋淋的语词控诉统治者的十恶不赦，揭露尖锐对立的阶级关系，即使在今天读来也令人不寒而栗，心惊发指。随后，先知透辟地指出，正是这些为非作歹的统治者，使锡安染满血腥，使耶路撒冷遍布罪行：他们“厌恶公平，在一切事上屈枉正直，以人血建立锡安，以罪孽建造耶路撒冷。首领为贿赂行审判，祭司为雇价施训诲，先知为银钱行占卜”(3:9－11)，权力和金钱沆瀣一气，公理早已被腐败所湮灭。面对这般情景，先知万分沉痛地吟道：

我必大声哀号，赤脚露体而行，
　又要呼号如野狗，哀鸣如鸵鸟，
因为撒玛利亚的伤痕无法医治，
　延及犹大和耶路撒冷的城门。(1:8,9)

先知还极其哀伤地宣布：

因为你们的缘故，
锡安必像田一样被人耕种，
　耶路撒冷必变为乱石一堆；

这圣殿的山必定荒芜，
　成为丛林一片。(3:12)

以色列人历来将圣殿视为不可侵犯之地，而弥迦却宣告了它的毁灭，预言亚卫的居所将变为一片废墟——还有什么更深的忧患能甚于此！这段著名言论给人留下的印象如此深刻，以至一百多年后，大先知耶利米又将它原文引用(耶 26:18)。

《弥迦书》第 4、5 章是一组有关以色列未来远景的预言。先知指出，耶路撒冷的灾难固然难免，但灾难过后必有复兴：在"末后的日子，亚卫圣殿的山必坚立，超乎诸山，高于万岭，万民都要流归这山。……他们要将刀打成犁头，把枪打成镰刀；这国不举刀攻击那国，他们也不再学习战事"(4:1,3)；热情地描述了"亚卫作王，天下太平"的理想国度，其中的"将刀打成犁头，把枪打成镰刀"后来成为"要和平不要战争"、"化干戈为玉帛"的名言。

全书最后两章内容较驳杂，基本论题仍围绕着道德问题展开：再次谴责以色列人的种种恶行，重申亚卫喜悦善良、厌恶祭祀的秉性。先知语重心长地说：

世人哪，亚卫已指示你何为善。
他向你所要的是什么呢？
　只要你行公义，好怜悯，
　存谦卑的心，与你的上帝同行。(6:8)

一如阿摩司、何西阿和以赛亚，弥迦也认为，只有虔诚、善良、富于慈爱与怜悯之心，才能得到亚卫的福佑，国家才能兴旺发达，而徒具形式的隆重礼仪和丰盛祭物，是没有实际意义和真正价值的。

第五节 公元前 7 世纪的先知文学

1.《西番雅书》

据本书引言，西番雅在犹大王约西亚当政时讲预言，他是"希

西家的玄孙、亚玛利雅的曾孙、基大利的孙子、古示的儿子"。一般认为语中的"希西家"乃指犹大名王希西家,故西番雅属王族后裔,是约西亚王的远亲。约西亚王在位时发动了著名的"621宗教革新",西番雅可能活动于这次革新之前。他严辞斥责耶路撒冷居民追随异神巴力、基玛林和玛勒堪,并敬拜"天上万象",这些现象都发生于约西亚革新以前。由此推论,西番雅比那鸿、哈巴谷和耶利米稍早些,大约于公元前630至621年之间在南国犹大任先知,其思想可能对约西亚王决意发动宗教革新产生过促进作用。

《西番雅书》共三章,中心内容是论述"亚卫的日子"即将来临。"亚卫的日子"是犹太神学"末世论"的基本概念之一,谓末世到来之际将有"大而可畏"的日子出现,这是上帝大发雷霆、向恶人算总账的日子,也是他救赎义人、降下新天新地的日子。据史籍记载,约公元前626年,一个新崛起的强悍民族西徐亚人从黑海北面侵入西亚北非地区,沿途大肆劫掠,"他们暴虐和横傲的行为使所到之处变成一片荒野"[4]。西徐亚人原居今俄罗斯南部草原地带,擅长骑射,是性情凶悍的游牧民族,他们洗劫巴勒斯坦时的恐怖情景可能为西番雅描述"亚卫的日子"提供了直观素材。在西番雅笔下,这是世界的末日,是昏天黑地的审判日,是遍布血与火、充满大地震、大旋风的可怕日子:

亚卫的大日子快到了,
　马上就要压境而来。
在亚卫的日子到来时,
　最坚强的战士也要痛哭哀号。
那一天是愤怒的日子,
　是急难困苦的日子,
　是荒废凄凉的日子,
　是黑暗幽冥的日子,
　是乌云惨雾密布的日子,
　是吹角呐喊的日子,

是攻击坚固城墙和高大城楼的日子。
亚卫将降灾祸给人们,
使他们像瞎子摸索着走路,
因为他们得罪了上帝。
他们的血必像污水般倒出,
他们的肉必如粪土抛弃。
在亚卫发怒的日子里,
他们的金银也救不了他们。
亚卫的愤怒如烈火,
必定烧毁全世界,
毁灭地上所有的居民。(1:14-18)

诗中所述的可怕景象曾激发中世纪诗人写出有名的赞美诗《愤怒日》,收录于歌德所著《浮士德》第一部《寺院》篇的大合唱中。

在其余章节,先知说,上帝的愤怒之所以要降临耶路撒冷,是因为这座城充斥着“悖逆、污秽、欺诈”,“他不听从命令,不领受训诲,不倚靠亚卫,不亲近他的上帝。他中间的首领是咆哮的狮子,他的审判官是晚上的豺狼,一点食物也不留到早晨。他的先知是虚浮诡诈的人,他的祭司亵渎圣所,强解律法”(3:1-4)。由于自上而下的普遍腐败,亚卫必以威严的怒火彰显自己,但他的目的是救赎而不是毁灭,因而他又要留下一批虔诚的“余民”:“他们必投靠亚卫,……不做罪孽不说谎言,口中没有诡诈的舌头;他们吃喝躺卧,无人惊吓”(3:12,13)。全书以被掳者必定回归的应许告终:“锡安的民哪,应当歌唱;以色列啊,应当欢呼;耶路撒冷的民哪,应当满心欢喜快乐。亚卫已经除去你的刑罚,赶出你的仇敌。……我使被掳之人归回的时候,必使你们在地上的万民中有名声,得称赞”(3:14,15,20)。

西番雅出身于贵族家庭,不像阿摩司、弥迦那样同情穷苦人民,为被压迫者发出强烈的不平之鸣。他所忧虑的主要是外敌来侵时的亡国之痛,这是贵族和平民同样惧怕的民族悲剧。他被耶

路撒冷的腐败和堕落所震怒,挺身而出,严正宣告"亚卫的日子"就要到来,上帝的审判即将开始。他对"亚卫的日子"的想象和描写是全书最绚丽的篇章,也是希伯来文学史上的奇妙诗行。

2.《那鸿书》

本书作者那鸿的生平事迹不详,只知他是"伊勒歌斯"人。此地可能位于犹大西南端,在原西缅支派境内,临近犹大与非利士、埃及接壤的边境地区,因为先知曾为犹大的得胜叫好(1:15),并熟悉埃及挪亚们城的兴衰史(3:8-10)。

《那鸿书》共3章,通篇用诗体写成,中心内容是预言亚述京城尼尼微的衰亡。书中涉及两件史事:一、尼尼微城被巴比伦王那波帕拉撒率军摧毁,此事发生于公元前612年;二、古埃及名城底比斯(即那鸿笔下的"挪亚们")被亚述王亚述巴尼帕领兵攻陷,此事发生于公元前663年。从那鸿预言尼尼微灭亡,同时又以底比斯的沦落为鉴来推测,其书应作于公元前663与前612年之间。如果那鸿于尼尼微城覆亡在即时写成其书,年代可能是公元前615年左右。

那鸿是先知,更是爱国主义诗人,他的诗章唱出了全民族的共同心声。亚述帝国在历史上称雄一百多年,其大军在西亚地区南征北讨,所向无敌,既攻陷北国以色列,又威胁南国犹大;其首都尼尼微城固若金汤,易守难攻,以色列人对这虎狼之国和强权之城早已恨之入骨。这时,诗才横溢的那鸿传来亚述人败亡的信息,并形象地描述了尼尼微城的陷落,怎能不令人拍手称快:

尼尼微啊,那要粉碎你的势力已经来到。
　集中全力!固守堡垒!
　严防通道!准备上阵!
敌军拿着红盾牌,穿着红制服,
　他们正准备进攻。
他们的战车像火一样闪亮,
　他们的战马哒哒奔腾。

战车在街道上疾驰，在广场上穿行，
　它们像火炬一样闪光，像闪电一样飞射。
官长被传唤，他们摇摇晃晃而来；
　进攻者直冲城墙，架起掩护的大盾。
河闸崩裂，宫殿倒塌，
　皇后赤身露体被掳走，
　宫女们哀鸣像鸽子，个个捶胸悲泣。
群众冲出尼尼微，像水坝决堤一样，
　虽有人呼喊："站住！站住！"
　却没有人回头。
抢夺银子！抢夺金子！
　城里贮藏着财宝，到处有珍贵的器物。
尼尼微城毁灭了，一片荒芜凄凉。
　人心因恐惧而融化，
　双膝颤抖，力气消失，脸孔苍白无色。
…………
惨啦，这杀人的城市！
　全城充满欺诈和强暴，
　抢劫与掠夺无休无止。
鞭声噼啪！车轮辘辘！
　战马奔腾！战车飞驰！
骑兵冲锋！刀光剑影！
　死尸堆积如山，尸骸无数，
　人们都被尸首绊倒。
妓女尼尼微要被惩罚，她妖冶迷人；
　她的淫行诱惑列国，
　她的邪术欺骗万族。
至高的亚卫说：
尼尼微呀，我要惩罚你，

我要把你的衣服剥光，
让列国看见你的赤体，
让万民看见你的丑态。
我要羞辱你，把脏东西丢在你身上，
使人用惊骇的眼光盯住你，
看见你的人都退避。
他们说："尼尼微荒废了，
有谁同情她呢？有谁愿意安慰她呢？"(2:1－10;3:1－7)

"那鸿"意谓"安慰"，其著作即一安慰之诗。他告慰对亚述人惊恐万状的犹大同胞，"亚卫是忌邪施报的上帝，他施报大有愤怒，大有能力"(1:2,3)；他不日就要严惩亚述，使其京都尼尼微土崩瓦解，威风扫地。那鸿那丰富的想象力和娴熟的描述力表现了出众的文学才华，但其爱国主义感情中却杂有一定程度的狭隘民族主义成分，与另一部记叙以色列与亚述关系的经卷《约拿书》恰成对照——后者显示了一种普世博爱的宽广胸怀(参见第七章四节)。《七十子希腊文译本》将《那鸿书》紧置于《约拿书》之后，则暗示了如下见解：亚卫是赏善罚恶的上帝，当公元前8世纪亚述人接受约拿的警告而悔改时，他可以撤消原已宣布的惩罚，而100多年后亚述人肆行无道，不遗余力地欺压他国之民，亚卫又要对他们施以无情的审判。

3.《哈巴谷书》

那鸿为亚述的衰亡而欢呼歌唱后不久，哈巴谷就开始因新巴比伦的崛起而忧心忡忡。哈巴谷的生平事迹不详。因书中提到他的祷告"调用流离歌"、"交与伶长，用丝弦的乐器"，学者们推测，他可能是圣殿唱诗班的词曲作者，或为在圣殿专职侍奉的利未子孙。因《哈巴谷书》以新巴比伦的兴起为背景，学术界普遍认为，其基本部分应成于公元前605—前586年之间。公元前605年新巴比伦王尼布甲尼撒在迦基米施战役中击败埃及－亚述联军，成为中东世界的新霸主；及至公元前586年，新巴比伦已摧毁耶路撒冷，灭

亡犹大国，故只有其间的 20 年与书中内容相符。又因哈巴谷的惶惑来自迦勒底人（即巴比伦人）的“兴起”，其著作当写于公元前 605 年之后不久，最可能为公元前 600 年左右。

《哈巴谷书》共 3 章，重点是先知与亚卫的两轮对话。先知首先提问：

亚卫啊，我要呼求多久，你才垂听，
　你才救我们脱离强暴？
你为什么要我看见这样的灾难，
　你怎能容忍这种坏事呢？
我的周围尽是毁灭、强暴，
　到处都是打斗、争吵。
法律松弛，失去作用，正义不得伸张；
　坏人欺压义人，正义被歪曲。（1:2－4）

诗句中的“坏人”似乎不指迦勒底人，而指国内的为非作歹之徒。亚卫上帝回答说：

你们留心观察周围的国家，会很惊奇。
　我要做一件事，你们听了都不会相信。
我要使凶猛、残暴的迦勒底人强盛起来，
　他们要横行世界，征服别人的土地。
他们令人惊慌、恐怖；
　他们目中无人，以自己的意志为法律。
他们的马匹比豹子还快，
　比饿狼还凶狠。
他们的骑兵从远方来，
　他们奔驰而来，像老鹰扑取猎物。
他们的军队以凌人的气势推进，
　所到之处，人人惊惶恐惧。
他们的俘虏像沙粒那么多，
　他们讥诮君王，嘲笑官长。

任何防御都挡不住他们，
　他们堆筑土垒，攻取城堡。
他们像暴风一样扫荡后就离去，
　他们把自己的力量当作神明。(1:5－11)

这段答复未解释“坏人欺压义人，正义被歪曲”的原因，只说要兴起迦勒底人，使之称霸世界；迦勒底人穷凶极恶，强悍无比，任何人都无法抵挡。哈巴谷对此答复似乎不甚满意，于是第二次提问：

亚卫，我的保护者啊，
　你选择了迦勒底人，使他们强盛，
　好来惩罚我们。
可是，你怎能忍受这些叛逆、可恶的人呢？
你的眼睛太圣洁，
　你绝不看罪恶，也不容忍人做坏事。
那么，当他们消灭比自己公正的人时，
　你为什么默不作声呢？(1:12,13)

亚卫对此又一次未作正面回答，而是说：

你要把我启示你的清楚地写在版上，
　让人一看就读得出来。
你要把它写下来，
　因为实现的日期还没有到。
但是时候就要到了，
　我所指示给你的很快就要实现。
你也许觉得太慢，但是等着吧，
　事情一定发生，且不会耽延。
这就是我启示你的信息：
“邪恶的人不得存活，
　但是义人一定存活，
　因为他们对上帝忠心。”(2:2－4)

诗句蕴含的历史与宗教内容是：凶恶的迦勒底人虽被亚卫选为惩

罚坏人的工具，他们自身却终必灭亡；以色列人虽因自己的罪孽受刑罚，但只要重归上帝，成为义人，仍可由于信仰真神而获得永恒的生命。

这两段对话之后有"论五祸"(2:5－20)和祷告诗(3:1－19)各一篇，它们与前文缺乏逻辑上的内在联系，可能是后代编辑者的增补。

《哈巴谷书》意在论证"义人一定存活，因为他们对上帝忠心"。这一观念对后世产生了深远影响，公元1世纪的使徒保罗将其引申为"因信称义"，用以阐释初期基督教的信条和教义；16世纪的马丁·路德又把"因信称义"用为宗教改革的重要口号和思想武器。本书采用的对话艺术在先知文学中别具一格，它使亚卫更生动地以人格化上帝的形象出现，先知与上帝之间的关系也更为亲切感人。

4.《耶利米书》

耶利米是公元前7世纪末叶最重要的先知，也是犹大国沦亡期间最著名的先知。在长达40年(公元前626—前586)的先知生涯中，他留下许多精辟的言论和动人的事迹，后人据此编出闻名遐迩的《耶利米书》。为便于评析，本书将在论述亡国时代的文学时对其一并作综合介绍(详见第六章第二节)。

[1] T. Robinson, *Hebrew Religion: Its Origin and Development*. New York, 1968, p. 200.

[2] C. H. Cornill, *The Prophets of Israel*, New York, 1963, pp. 8－12.

[3] 山本七平：《圣经常识》，天津编译中心译，东方出版社1992年版，第107，108页。

[4] 希罗多德：《历史》第1卷，商务印书馆1981年版，第221页。

第六章　亡国与俘囚时代的文学

第一节　概　　述

公元前7世纪末，继亚述帝国之后新巴比伦王国在西亚崛起，对日薄西山的希伯来国家造成严重威胁。公元前597年、前586年耶路撒冷接连遭其劫掠，犹大王国一朝覆灭。此后约半个世纪（公元前586—前538），古希伯来民族进入"俘囚时代"，以色列的民族精英被迫囚居于巴比伦，在异族统治下度过仰人鼻息的屈辱生涯。

公元前605年新巴比伦将军尼布甲尼撒向驻扎在迦基米施的埃及－亚述联军进攻，将其完全击溃，随后继续向南追袭，在哈马附近给他们以更沉重的打击。埃及残军撤回本土，亚述帝国则宣告灭亡。次年4月尼布甲尼撒在巴比伦称王，继而在西亚舞台上取代亚述，夺取对巴勒斯坦的控制权。犹大王约雅敬（公元前608—前597在位）初登基时顺从埃及，这时也不得不臣服新巴比伦。公元前601年年底尼布甲尼撒领兵远征北非，在埃及边境与

法老尼哥发生阵地战，双方伤亡惨重。约雅敬看到尼布甲尼撒仓惶撤军，并且翌年用了一整年时间去改组军队而未再来犯，便误以为尼布甲尼撒再无得胜的希望，遂反叛新巴比伦而再度效忠埃及。这致使尼布甲尼撒于公元前 598 年 12 月挥师进攻犹大。这时约雅敬已于前一年死去，他的儿子约雅斤继承了王位，围城之中约雅斤无力抗敌，只得率臣仆、首领等出城投降。不久，他和一批官员、百姓，连同大批掳物，被押解到巴比伦的殖民区。这是耶路撒冷第一次遭遇劫难，是犹大国灭亡的前奏，发生于公元前 597 年。

约雅斤被掳后，其叔父西底家被尼布甲尼撒立为犹大国的统治者。西底家执政的头几年安分守己，不敢造反，后来却经不住多方鼓动，于公元前 588 年反叛巴比伦。尼布甲尼撒对此迅速做出反应，再度出兵围困耶路撒冷。守城的官兵奋力抵抗，坚持了一年半之久，后来渐渐难以支撑。在弹尽粮绝的日子里，犹大国民陷入空前绝望的悲惨境地。重兵围困之中，粮食、水源、肉食、葡萄酒的供应都被切断，饥饿、病痛和死亡折磨着人们，气息奄奄的妇女竟将亲生骨肉煮熟吞吃。百姓祈祷着神灵的拯救，但他们的希望终告破灭。最后，公元前 586 年埃波月九日(在公历 7 月间)，他们目睹残暴的巴比伦人从城墙的裂口处蜂拥而入。神圣的圣殿、豪华的王宫、高大的城墙，以及鳞次栉比的民众居所转眼间化为一片焦黑的瓦砾。劫掠、奸淫、凶杀遍及全城每一个角落，死亡的恐怖、绝望的哀号交织着斑斑血迹，在希伯来民族史上留下惨不忍睹的一页。城破之日，国王西底家携带卫士弃城而逃，企图到约旦河东藏匿起来，但他们却在耶利哥城附近被追兵俘获。在尼布甲尼撒的总部驻地利比拉，一场简短的审讯之后，巴比伦人当着西底家的面杀死他的儿子们，然后剜去他的双眼，把他编入长长的囚徒行列，与万余国民一道驱赶至遥远的巴比伦。这便是犹太人国破家亡的“巴比伦之囚”事件，是耶路撒冷第二次惨遭劫难。此外，据《耶利米书》第 52 章 30 节记载，公元前 581 年巴比伦护卫长尼布撒拉旦又一次洗劫耶路撒冷，掳走七百多人，犹太人于亡国年间第三次遭

到掳掠。

犹大亡国、圣殿被毁、众民遭掳是希伯来民族史上划时代的重大事件。从此,四百多年的国家政体不复存在,圣殿中的祭礼中断了,传统的生活方式遭到严重冲击。巴勒斯坦所遗留的是一个个经磨历劫后的遗民,他们外表上已不再是一个统一的民族。囚居巴比伦者身处异国他乡,一些人在谋生过程中接受了异教影响,开始崇拜各种各样的偶像。然而,大多数犹太人依然与异族分居,顽强地维护自己民族和宗教的独特性,自觉抵制外来的习俗和信仰。令人惊异的是,从整体上看,背井离乡的遭遇非但没有导致民族灭亡,反而成为以色列人焕发民族生命力的一次机遇。正是在巴比伦流亡地,他们熬过种种苦难,逐渐找到后来世世代代所要遵循的道路和方向。更明确地说,正是在流亡过程中,他们发展起了完备的犹太神学体系,最终建成体现自己世界观、思维方式和生活习俗,从精神上将散居各地的犹太人连为一体的民族宗教——犹太教。

被掳往巴比伦的犹太人主要是犹大王国的上层分子,如政治首脑、军事将领、祭司、富有的工匠和熟练的技术工人等,他们本是犹太民族在政治、宗教和知识领域中的骨干。他们被带到离巴比伦城不远的美索不达米亚南部地区,在某种形式的拘禁下,生活于犹太人的聚居点里,而未被分散在当地居民中。他们不是自由人,却也不是真正意义的囚犯。他们可以建屋、耕田,也能以其他方式谋生。一段时期之后,许多人改行经商,有些人甚至因此而致富。约雅斤自公元前 597 年起被尼布甲尼撒囚禁,但仍被犹太人视为合法的王,受到国王般的礼遇。在宗教生活方面,由于失去了亚卫圣殿,人们改在各自的聚居点集会,每逢安息日便汇于一处,重温民间流传的散篇律法,回忆先知们的教训和预言,彼此安慰,互相劝勉。这种聚会的形式和内容成为日后犹太会堂崇拜活动的前身。在宗教思想方面,人们经过被掳的苦难,痛定思痛,对早年先知们关于“犯罪 - 受罚 - 悔改 - 得救”的理论有了更深的理解。而先知们有关“被掳者终将归回、耶路撒冷必能再度复兴”的预言,更

是大大坚定了被掳之民对回归故国的信念。为了抵制异教文化的影响，他们努力发掘本民族的宗教和文学遗产，使"五经"的编纂初具规模，同时，先知文学、抒情诗、智慧文学的创作和整理也取得显著成就。上述对古代遗产具体而繁杂的搜集、考证、甄别和汇纂工作，是由祭司和文士——囚居者社团的精神领袖们完成的，而现实的文学作品则出自活跃于民间的先知、诗人和智者。

这时期的文学创作有一个中心主题，即哀叹犹大国的沦亡，痛悼民众惨遭屠戮和劫掠的灾难，思索并总结灾难的教训，怀念故国昔日的荣光，并憧憬犹太民族未来的再度强盛。大先知耶利米在王国危机之际终日以泪洗面，警告痴迷不悟的同胞，由于他们的罪孽，国家必定陷入巨大的苦难。另一位大先知以西结主要在巴比伦囚居地讲论，他以坚定的信心和丰富的想象力，借助各种异象和象征性行动，预告了国破家亡的悲剧和犹太民族未来的新生。小先知俄巴底亚对在犹大国遭劫时幸灾乐祸、助纣为虐的以东人发出无情诅咒。在抒情诗方面，著名的《哀歌集》以浓烈的爱国主义情思、高超的诗歌技巧描绘出"巴比伦之囚"的艺术画卷，抒发了亡国时期一代犹太人的共同心声；《诗篇》第 137 篇表达了远在天涯的囚居者对圣城耶路撒冷的无比怀念。智慧文学的代表作是《约伯记》，其中约伯与三位友人的诗体论辩，通过讨论义人的命运、苦难的根源和上帝的公义，对亡国悲剧的成因进行了较深层次的哲理探索。

第二节 亡国前后的先知文学

1.《耶利米书》

耶利米是古希伯来民族最伟大的先知之一。他约于公元前 650 年出生于便雅悯地亚拿突城的一个祭司家中，此城在耶路撒冷东北约 4 km 处。其父名希勒家，生平事迹不详。他于约西亚王

第十三年(公元前 626 年)开始作先知,历经约西亚、约哈斯、约雅敬、约雅斤、西底家五个王朝,至西底家王第十一年(公元前 586)五月耶路撒冷陷落后被人裹挟到埃及,前后达 40 年之久。传说耶利米于犹大省长基大利遭暗杀后,在埃及被人用石头打死。

耶利米生活在犹大国由衰而亡的悲剧年代,毕生都因国难将临而忧心忡忡,涕泗涟涟。他深信,由于国民罪行累累且不思悔改,上帝的审判终究不可避免,而且迫在眉睫。早在开始其先知活动时,他就传达神谕说:

必有灾祸从北方发出,
　临到这地的一切居民。
……看哪,我要召北方列国的众族,
　他们要来,各安座位在耶路撒冷的城门口,
　从周围攻击城墙,又要攻击犹大的一切城邑。(1:3,14)

随后,他又以"狮子动身"形容可怕的灾祸:

我必使灾祸与大毁灭从北方来到。
有狮子从密林中上来,是毁坏列国的。
　它已经动身,出离本处,要使你的地荒凉,
　使你的城邑变成荒场,无人居住。
……看哪,仇敌必如云而来,
　他的战车如旋风,他的马匹比鹰更快。(4:6,7,13)

他甚至形象地述说了大灾难过后的惨象:

我观看地,不料,地是空虚混沌;
　我观看天,天也无光。
我观看大山,不料,尽都震动;
　小山也都摇来摇去。
我观看城中,不料,无人;
　空中的飞鸟也都躲避。
我观看田野,不料,肥田变为荒地;
　一切城邑都因亚卫的烈怒被拆毁。(4:23-26)

耶利米为此而痛心之至，他叹息道："我的肺腑啊，我的肺腑啊，我心疼痛！我的心烦躁不安，我不能静默不言，因为我已经听见角声和打仗的喊声。……但愿我的头为水，眼为泪的泉源，好为我百姓中被杀的人昼夜哭泣。"(4:19;9:1)他让妇女们纵声哀哭，并教导儿女们举哀，教导邻人唱哀歌，"因为死亡上来，进了我们的窗户，入了我们的宫殿，要从外面剪除孩童，从街上剪除少年人"(9:20,21)。

耶利米不但向民众大声疾呼，也一再向王室发出无情警告。他说，约哈斯王"必不得再回到这里来，却要死在被掳去的地方"；约雅敬王将"被埋葬，好像埋驴一样，被拉出去扔在耶路撒冷的城门外"；约雅斤王必被交在"巴比伦王尼布甲尼撒和迦勒底人的手中"，他和他母亲必被"赶到别国，死在那里，心中甚想回归故土，却不得归回"(22:11,12,19,25－27)。

诸如此类的言词绵延于全部《耶利米书》，极为生动地显示出先知耶利米哀国忧民的拳拳之心。这些语句大都用第一人称的诗体写成，真情贯注，感人至深。面对多灾多难、覆亡在即的国家，耶利米每每以呐喊呼唤民众，又以叹息和哭泣抒发不尽的哀思，这使他以"流泪先知"的形象垂名于史册。

与宣告审判将至的声音交相应和，贯穿全书的又一主旋律是呼求民众悔改。在耶利米看来，遭受审判是民众犯罪作恶的结果，要想再蒙神恩，出路只有一条，就是痛心改过，回到上帝指示的正道上来。耶利米把亚卫比作宽厚仁慈的丈夫，声称尽管妻子(以色列人)作了淫妇(追随异神)，亚卫对她并不嫌弃，而是一遍遍地呼唤、等待她回头：

背道的儿女啊，回来吧！
因为我作你们的丈夫。(3:14)

呼唤的同时也有许诺："以色列啊，你若回来归向我，若从我眼前除掉你可憎的偶像，你就不被迁移"(4:1)。关于"悔改"的含义，耶利米在著名的"圣殿讲道"中具体阐述为"改正(以往的)行动和作为，在众人和邻居中间诚然施行公平，不欺压寄居的孤儿寡妇，不流无

辜人的血，也不随从别神陷害自己”(7:5,6)。

当时犹大国中流行形式主义的宗教仪式，一些人“重外表而轻内心”，一面大献燔祭和平安祭，一面又屡屡犯罪不思悔改。对此，耶利米明确指出：

> 我将你们列祖从埃及地领出来那日，燔祭平安祭的事，我并没有提说，也没有吩咐他们。我只吩咐他们这一件，说：“你们当听从我的话，我就作你们的上帝，你们也作我的子民。你们行我所吩咐的一切道，就可以得福。”但你们却不听从，不倾耳而听，竟随从自己的计谋和顽梗的恶心，向后不向前。(7:22－24)

耶利米认为，听从上帝的话，内心善良，行为正直，比仅仅注重外表的崇拜仪式，大献徒有其名的燔祭和平安祭更为重要。这一思想显然超出约西亚王“621宗教革新”的水平。约西亚王的宗教革新推行于耶利米先知生涯的早期，要点是清除各种异教习俗，维护犹太民族的一神信仰，并将亚卫崇拜的地点集中于耶路撒冷圣殿一处。因这方面的事务已千头万绪，约西亚王不可能提出更高层次的改革目标。

耶利米剀切盼望自己的同胞都有一颗圣洁的新心，这一思想集中表现为他的“新约”之说：

> 日子将到，我要与以色列家和犹大家另立新约。不像我拉着他们祖宗的手，领他们出埃及地的时候，与他们所立的约。……那些日子以后，我与以色列家所立的约乃是这样：我要将我的律法放在他们里面，写在他们心上。……他们各人不再教导自己的邻居和弟兄说，你们应该认识亚卫，因为他们从最小的，到至大的，都必认识我。(31:31－34)

这段名言首次提出超越西奈之约——以色列人出埃及后在西奈山与亚卫所立之约——的“新约”，强调新的律法不重外表，而必须用符合神意的心灵来实行，被誉为“个人信仰的大宪章”。基督徒将此语推崇为耶利米先知最伟大的贡献，因其阐明了“《旧约》中的新

约、《新约》前的新约”[1]。

作为卓越的宗教思想家，耶利米的成就还表现为明确的“个性”意识。在他以前，先知们都把一己之见说成上帝通过自己的口讲出的神谕，此外再无本人的自我意识。而在耶利米的观念中，上帝是上帝，我是我，上帝相对于我存在；我虽然讲论上帝的话，却也有明确的个人意志。他甚至说出“我被上帝骗了”一类言词：

亚卫啊，你曾欺骗我，
　我也听从了你的欺骗。
你比我有力量，且胜了我；
　我终日成为笑柄，人人都戏弄我。
我每逢讲论的时候，就发出哀声，
　我喊叫说：有强暴和毁灭！
　因为亚卫的话终日成了我的凌辱和讥刺。(20:7,8)

中文和合本《圣经》将“欺骗”误译为“劝导”，未能准确表达原文的本义，《现代中文译本圣经》已更改为“愚弄”：“上主啊，你愚弄了我，我上了你的当。”耶利米还反对“父罪子赎”、“株连无辜”的传统意识，对“父亲吃了酸葡萄，儿子的牙酸倒了”的古律不以为然。他针锋相对地提出，“各人必因自己的罪死亡，凡吃酸葡萄的，自己的牙必酸倒”(31:29)，明确主张每个人只应对自己的行为单独向神负责，而不受他人的株连。这种个性观念在人类思想史上具有重要的开拓意义。

《耶利米书》的文体别具一格：先知的讲论和先知的事迹交相出现，讲论大多为诗体，第一人称，字里行间充满激情；事迹一般是散文体，第三人称，富于冷静的叙述和详尽的细节描写。根据书中记载，耶利米生平坎坷多艰，几度遭遇残酷迫害，但他始终信念不改，在来自家人、族人、首领乃至国王的重重压力下，不气馁，不退缩，为唤醒民众而奔走呼号，终其一生。耶利米最初宣告预言时就奉劝国民痛改前非，但本乡的亚拿突人却首先反对他，以死来威吓他，有人甚至设计谋害他。犹大王约雅敬在位第四年，耶利米召选

书记巴录把亚卫的神谕记在书卷上，到圣殿中读给百姓听，巴录读了书卷后，一些首领十分恐惧，把书卷送给国王约雅敬，约雅敬将其割破并烧毁，又下令捉拿巴录和耶利米。耶利米隐藏起来，让巴录另抄一部，并增添许多新内容。西底家作犹大王时，国王和臣仆也拒不接受耶利米的劝告。巴比伦人一度围困耶路撒冷，不久后又撤军，这时耶利米要回便雅悯地去得自己的地业，准备离开耶路撒冷。守门官捉住他，说他要去投降巴比伦人，把他关进监牢。耶利米被囚多日后，西底家下令改禁在护卫兵的院子里，不久又把他丢在枯井中，打算让他死在枯井内的淤泥里。幸而有一太监来向西底家求情，国王才下令把他仍囚禁在护卫兵的院子里。直到耶路撒冷被巴比伦人攻陷，耶利米仍在囚禁中。巴比伦王把他释放，他才回到居民之中……。学者们普遍认为，《耶利米书》的纪事部分出自耶利米的至交和书记巴录。巴录与耶利米长年共同工作，记下他的言论向民众宣读，和他一同隐藏避难，最后又一起被裹挟到埃及。由于巴录的勤奋记述，后人对耶利米生平的了解比其他任何先知都多。

2.《以西结书》

以西结和耶利米都是犹大国衰亡时期的先知，但以西结的活动年代比耶利米稍晚。以西结是祭司布西的儿子，自己也作祭司。公元前 597 年新巴比伦王尼布甲尼撒率军攻占耶路撒冷，他同约雅斤王一道被掳至巴比伦，居住在迦巴鲁河边提勒亚毕的犹太人聚居区。他已婚，但妻子早逝。他拥有自己的住房，众长老曾来房中听他的忠告和训示。他于被掳后第 5 年(公元前 592)开始作先知，向囚居于巴比伦的同胞传讲审判与复兴的信息，这时犹大国尚未灭亡，他虽在异国他乡，内心却时刻关注着耶路撒冷的命运。也有人推测，以西结可能于公元前 586 年才被掳至巴比伦，此前他论犹大与耶路撒冷必遭审判的预言(多见于其书第 1 至 24 章)实际上作于耶路撒冷，因为这些预言提到许多发生在耶路撒冷本地的事件，表现出只有实地参与者才可能获得的感受和认识。他最后

的预言宣讲于被掳后“二十七年正月初一日”，这年相当于公元前570年，由此推知他作先知共22年。

以公元前586年耶路撒冷陷落为分界线，以西结的预言贯穿了两大主题：陷落前宣告犹大和耶路撒冷必因罪孽深重而遭审判，陷落后预言圣民、圣城和圣殿必因上帝的救赎而再度复兴。

犹大国沦亡以前，以西结的言论主要是“哀号、叹息和悲痛之语”。他指控耶路撒冷居民背道、祭拜偶像、与异邦结盟，斥责假先知用欺骗和谎言掩饰迫近的灾祸，将百姓引入歧途，哀叹所有道德及宗教诫律都被国民践踏。他用寓言揭露耶路撒冷的众人是毫无价值的葡萄树，只配用作燃料；以色列已堕落为背信之妻，对亚卫的爱屡次报以不贞；撒玛利亚和耶路撒冷如同犯罪的两姐妹，姐姐已遭弃绝，妹妹还不思改过，反而卖弄淫行，比姐姐有过之而无不及。

居于巴比伦的囚徒也难逃以西结的责难。先知与他们同处一地，竟说自己与“荆棘和蒺藜”为伴，“住在蝎子中间”。他接连不断地称之为“悖逆的国民”、“悖逆之家”，斥责他们“面无羞耻，心里刚硬”。

总之，犹大人的罪孽已罄竹难书：他们“做偶像玷污自己”、“流人之血”、“轻慢父母”、“欺压寄居的”、“亏负孤儿寡母”、与继母和邻舍之妻行淫乱、“玷辱月经不洁净的妇人”、“玷污儿妇、玷辱同父异母的姐妹”、“为流人血受贿赂”、“向借钱的弟兄取利、向借粮的弟兄多要”、“因贪得无厌而欺压邻舍、夺取财物”……(22:3－12)。这使亚卫上帝怒气勃发，不降灾施罚不解心头之恨：

因你们都成为渣滓，
　我必聚集你们在耶路撒冷中。
人怎样将银、铜、铁、铅、锡
　聚在炉中，吹火熔化，
照样，我也要发怒气和愤怒，
　将你们聚集在城中，熔化你们。

我必聚集你们，
　把我烈怒的火吹在你们身上，
　使你们在其中熔化。
银子怎样熔化在炉中，
　你们也必照样熔化在城里……。(22:19－22)

以西结是个才华横溢的文学家，他文笔优美，想象力异常丰富，常以新奇的比喻和象征论述自己的见解，这段“熔化渣滓”的小诗即为一例。以西结早年多讲审判与毁灭的信息，而耶路撒冷陷落之后，他又每每传来安慰之辞：被掳者必定从羞辱和困苦中得拯救，分裂的犹大和以色列将重归统一，四邻敌族必遭倾覆，希伯来人的圣殿与敬拜礼仪将在弥赛亚国度降临时全然恢复。他把亚卫描述成以色列的好牧人：

看哪，我必亲自寻找我的羊，
　将他们寻见。
……这些羊在密云黑暗的日子散到各处，
　我必从失散处救回他们来。
我必从万民中领出他们，
　从各国聚集他们，引导他们回归故土。
……失丧的，我必寻找，
　被逐的，我必领回，
　受伤的，我必缠裹，
　有病的，我必医治……。
他们必不再作外邦人的掠物，
　地上的野兽也不再吞吃他们，
　他们要安然居住，无人惊吓。(34:11－13,16,28)

以西结还预言，在异邦屈身为奴的以色列人必将再次强盛，犹如“枯骨复生”一般：平原上到处是干枯的骸骨，它们听闻先知的声音而相互联络，骨上长筋，筋上长肉，肉外覆皮，接着气息进入其中，“骸骨便复活了，并且站立起来，成为极强大的军队”(37:1－14)。

以西结复兴故国的宏伟理想突出表现为他对未来圣城和圣殿的天才设计。这是《圣经》中规模最宏大的异象,绵延 9 章(第 40 至 48 章),详述了未来圣城、圣殿的面积、式样,圣殿中的礼仪规则和祭司职分,以色列 12 支派对国土和地业的分配情况。这幅雄奇的图画表明,以西结熟谙圣殿的各种祭礼,对重建以色列神权政体抱有极高的热情和十分坚定的信念。加之其祭司家庭出身和祭司身份,许多学者认为他是亡国后犹太教神权政治的奠基人。威尔豪森(J. Wellhausen)称他是"犹太教律法主义之父",格拉夫(K. H. Graf)推测他可能是"圣洁法典"(利 17–26 章)的执笔者。正是由于其门徒的持续努力,构成"摩西五经"的四种资料之一"P 底本"终于问世,随后,全部五经可能也由他的传人编成定本(参阅第七章第二节)。

《以西结书》在全部先知书中以文学色彩浓郁著称。它的末尾有篇幅宏大的"圣殿异象",与此遥相呼应,开头又有《圣经》中想象最奇特的"灵轮异象"。如果说"圣殿异象"与现实生活尚有密切的联系——既是古代所罗门圣殿的回忆,又是未来第二圣殿的蓝图,那么可以说,"灵轮异象"完全是艺术思维的产物。它描写先知蒙召时看到的奇异幻像:狂风从北方刮来闪烁着火光的云团,云团中显出四个活物的形象,"活物的脸旁各有一轮,……轮行走时,向四方都能直行,轮辋高而可畏,四个轮辋周围布满眼睛;活物行走,轮也在旁边行走;活物从地上升,轮也一同上升;灵往哪里去,活物也往哪里去;活物上升,轮也在旁边上升,因为活物的灵在轮中"(1:17–21)。据这段描述,后世犹太教中派生出灵轮派神秘主义者,他们凝神默修时专注于灵轮,认为唯此才能亲近上帝。

《以西结书》通篇可见情节生动的比喻和寓言,其中一些细节详尽,寓意从多角度表达出来,又凝聚于内涵深刻的一点,比如,阿荷拉与阿荷利巴之事洋洋千余言,借助一段有声有色的故事,揭示出撒玛利亚和耶路撒冷陷落的根源。以西结还精通借代和拟人手法,常以某类事物或动植物指代特定的对象,如称大卫家族是母狮

子和小狮子，又是葡萄树，亚述王是黎巴嫩的香柏树，埃及法老是海中的大鱼，迦勒底人是翅大翎长的巨鹰，推罗城是一艘壮丽的船，却被东风打破，沉于海中。第 27 章以巨船的建造和沉没喻示海上名城推罗的繁荣和衰落，词采华丽，有声有色，可与描写海难的名文《奥德赛》（荷马）和《使徒行传·第 27 章》（路加）相媲美。

以西结是个性格奇特的人物，他的言行举止常常显露出热烈又颇受压抑的情绪，教训人时有时声嘶力竭，有时又陷入魂游象外之状。他喜爱透过象征式行为传递信息，如将剃掉的头发和胡须分成三份，一份在耶路撒冷城中用火焚烧，一份在城的四周用刀砍碎，另一份任凭大风吹散，示意圣城陷落之日，民众的三分之一将在城中死于瘟疫和饥荒，三分之一在城的四周倒毙于刀下，三分之一分散于四方，到处飘泊（5:1－12）。他把耶路撒冷画在一块砖上，在砖的周围造台筑垒，安设撞锤攻击，以此预演不日将临的灾难（4:1－3）。他于夜间挖墙携物而出，喻指京城陷落时君王将照此仓惶逃命（12:7－12）。他把牛粪烤在饼上食用，示意以色列人被掳后，必定吃不洁净的食物（4:13－15）。他的妻子突然死后，他不作任何哀悼，示意那将临的灾难太沉重了，以致人们欲哭无泪（24:15－24）。

最后，《以西结书》布局严密，结构匀称，逻辑清楚，线索分明，这在希伯来先知书中十分罕见。全书 48 章，分为五部分，大体按时间顺序排列：第一部分是引言（1 至 3 章），记以西结公元前 592 年蒙召为先知；第二部分论犹大和耶路撒冷必遭审判（第 4 至 24 章），宣讲于公元前 592 至前 588 年；第三部分论列国必受惩罚（第 25 至 32 章），宣讲于公元前 587 至前 570 年；第四部分论以色列的新生（第 33 至 39 章），宣讲于公元前 585 年；第五部分论未来的圣殿和圣城（第 40 至 48 章），宣讲于公元前 572 年。第二与第四部分的主题前后照应，一些具体论述也相互映衬，如第 6 章写以色列人山河破碎、田园荒芜，第 36 章则写“先前的荒废之地，现在成为伊甸园；过去荒废、凄凉、毁坏的城邑，现在坚固有人居住”。

3.《俄巴底亚书》

本书是先知文学中最短的作品，只有一章(21 节)。作者俄巴底亚的生平事迹不详。全书议题单一，即诅咒以东人，痛斥他们勾结敌族欺侮以色列的罪行。

以东人是希伯来人第二代族长以撒的长子以扫的后代，以扫和雅各本是孪生兄弟。据《创世记》载，以扫曾于饥饿中向雅各讨喝红豆汤，由此得名“以东”，意思是“红”。因以扫和雅各煮豆燃萁，他们的子孙以东人和以色列人也结为世仇。以东人住在西珥，位于死海和阿卡巴湾之间，境内多山。俄巴底亚称以东人“住在山穴中，居所在高处”，“如大鹰高飞，在星宿之间搭窝”，可见此地山势险峻。以色列人立国期间，扫罗曾和以东人交战，大卫将其征服并设立防营，所罗门则在其地的阿卡巴湾建立以旬迦别和以禄两个港口。分国期间以色列和以东之间也龃龉不断。公元前 586 年耶路撒冷陷落时，以东人显然助纣为虐，加速了犹大国的沦亡，甚至有可能与巴比伦结盟，参与攻打耶路撒冷。《诗篇》作者提到此事：“耶路撒冷遭难的日子，以东人说：‘拆毁！拆毁！直拆到根基！’亚卫啊，求你记住这仇”(诗 137:7)。犹太人被掳后，以东人很可能趁机占领南国土地，并向北蚕食，远达希伯仑。这使两民族积怨更深，亡国时期的先知对以东人无不深恶痛绝。耶利米说：“你们聚集，来攻击以东，要起来争战。我要使他在列国中为最小，在世人中被藐视”(耶 49:14,15)；以西结说：“我必伸手攻击以东，剪除人与牲畜，使以东从提幔起，人必倒在刀下，地要变为荒凉”(结 25:13)；《哀歌集》的作者说：“住乌斯地的以东民哪，……苦杯必传到你那里，你必喝醉，以致露体”(哀 4:21)。

在《俄巴底亚书》中，先知首先号召列国共同讨伐以东：

起来吧，一同起来与以东争战。

　我必使以东在列国中为最小，被人大大藐视。

关于以东所犯的罪行，先知罗列道：

因你向兄弟雅各行强暴，

　　羞愧必遮盖你，你必永远断绝。
当外人掳掠雅各的财物，
　　外邦人进入他的城门，
　　为耶路撒冷拈阄的日子，
　　你竟站在一旁，像与他们同伙。
你兄弟遭难的日子，你不当瞪着眼看；
犹大人被灭的日子，你不当因此欢乐；
他们遭难的日子，你不当说狂傲的话；
我民遭灾的日子，你不当进他们的城门；
他们遭灾的日子，你不当瞪着眼看他们受苦；
他们遭灾的日子，你不当伸手抢他们的财物；
你不当站在岔路口，剪除他们中间逃脱的人；
他们遭难的日子，你不当将他们剩下的人交付仇敌。

最后，俄巴底亚预言以东人必遭刑罚："亚卫降罚的日子临近万国。你怎样行，他也必照样向你行，你的报应必归到你头上。……以扫家必如碎秸，火必将他烧着吞灭；以扫家必无剩余的。……必有拯救者上到锡安山，审判以扫山。"全书以饱含感情的诗句和咄咄逼人的气势表达出对以色列民族的爱和对以东人的恨，充分显示了先知诚挚的爱国之心。但以东人本是以色列人的同宗兄弟，对他们的咒诅如此不遗余力，又不免显得偏激狭隘有余，而宽容大度不足。

第三节　亡国前后的抒情诗

"巴比伦之囚"的惨痛国难震撼了犹太民族的心灵，对犹太人的观念、意识、文化活动和日常生活发生了无可比拟的深远影响。在文学领域，诗人们以国难为题材，吟诵出一系列千古流传的不朽诗章，其中最著名的是传由大先知耶利米所作的《哀歌集》。

从早期教父奥利金和哲罗姆开始，一派研究者便主张《哀歌集》的作者是耶利米。其主要理由是：一、《哀歌集》和《耶利米书》都以公元前586年耶路撒冷陷落的惨状为描写对象，其中许多细节非常接近，如二者都提到锡安的处女受欺压，上帝的子民被遗弃，都预言助纣为虐的以东人必喝苦酒。二、两书表现出大体相同的情绪和风格，都使人对作者产生"流泪先知"的印象。三、两书共同使用过一些其他各书不常出现的词汇，如reshet（罗网）、rodeph（追赶）、dawah（暗淡、虚弱）等。四、《历代志下》第35章25节明载耶利米曾作哀歌："耶利米为约西亚作哀歌，所有歌唱的男女也都唱哀歌，……这歌记载在《哀歌书》上。"

但自19世纪以来，越来越多的研究者对耶利米的著作权提出非议，认为诗集本身并未提供有关作者的任何内证；歌中五章的内容、文风并不完全相同，其中只有第2、4两章作于耶利米活动频繁的亡国之际；《历代志下》所述的哀歌与《哀歌集》无关，不足为凭；更重要的是，歌中某些诗句的观点与耶利米的思想相悖，如第4章17节称"我们仰望人来帮助，以致眼目失明；我们所盼望的，竟是一个不能救人的国"——这"国"多认为指埃及，而耶利米始终呼唤国民信靠上帝，反对与埃及结盟。此外，第3章1至18节充满惊恐与哀愁，上帝显得极其严厉，但到第19至39节语调却突然改变，洋溢着盼望的情怀，上帝变得信实而慈爱，前后两部分明显不谐调。由此，学者们得出如下结论：这五首哀歌是不同作者在不同时期分别写就的，某些篇章可能汇有多人手笔，它们经人整理后先在圣殿和会堂中朗诵，尔后才逐渐汇纂、编订成《哀歌集》。当然，因诗章的内容和语词与《耶利米书》确有某些吻合，耶利米可能是诸位作者之一，是部分章节的作者。

《哀歌集》是"巴比伦之囚"事件的历史回声。它收录的五章哀歌有一共同主旨：通过描写公元前586年新巴比伦军攻陷耶路撒冷后，京城被毁、众民遭掳的凄惨景象，表明犹大王国如何因悖逆亚卫而遭到灭顶之灾，诗人借此抒发强烈的亡国之恨和忧民之情。

这五章哀歌各自独立成篇，从内容分析，第2、4、5章最贴近亡国事件本身，显然由亲身经历过这场国难者所写；第1章时间较晚，似乎是对历史旧事的回忆；第3章历史内容淡化，主要不是对民族灾难的哀悼，而是对个人痛苦的惊惧与战栗。

下面是第1章的部分内容，描写国难过后耶路撒冷城凄凉废弃的惨象：

1. 峥嵘繁华之城兮，今何凄楚！
列国之佼佼者兮，萎如寡妇，
诸城中之帝后兮，降为奴仆。
2. 彼痛哭于中夜兮，涕泪纵横，
亲友中不见人兮，向彼慰问。
知心亦怀鬼胎兮，视若敌人。
3. 犹大遭受放逐兮，苦役酸辛，
窜居异国流浪兮，举目无亲，
迫害者乘人危兮，狭路相寻。
4. 锡安朝圣无人兮，道路凄凉，
城门冷落寂寥兮，祭司长叹；
圣女遭受苦待兮，悲惨异常。
6. 锡安尊严消亡兮，人主丧魂，
如麋鹿失草地兮，饥渴昏晕，
为逃猎人追逐兮，精疲力尽。
7. 锡安凄凉荒废兮，空忆当初，
落入敌人手心兮，无人能助；
征服者监视严兮，横加凌辱！
8. 荣华丧尽赤裸兮，全然蒙羞，
所剩只有叹息兮，无可藏垢；
锡安罪恶满盈兮，一身污臭！
21. 请听国人叹息兮，无人安慰，
敌人因我受罚兮，得意扬眉，

愿敌同样受难兮，大显神威！
22．恳求谴责敌人兮，予以严惩！
一如惩罚国人兮，罪孽深沉。
我心无限伤痛兮，悲苦呻吟！

（朱维之译文，下同）

这一章可能写于国难发生十余年后，这时故都荒芜，城郭破蔽，城门冷落，道路凄凉，诗人重游旧地，抚今追昔，不禁肠断魂销，潸然泪下，吟出这些悲苦的诗行。

第4章1至10节是全书写作技巧最高超的一段，诗人运用多重对比，反复述说出耶路撒冷昔日的荣光和今日的灾难：

1．何黄金之变色兮，纯金黯淡，
彼神阙之圣石兮，弃诸路畔！
2．叹锡安之众子兮，贵比精金，
今贱于陶工手兮，所制瓦瓶。
3．顾猛犬能哺幼兮，厥性柔和，
何民女而犷悍兮，沙漠之鸵。
4．彼婴儿之失乳兮，舌贴焦膛，
儿求饼而嗷嗷兮，孰与干粮？
5．享珍馐之王孙兮，伏路孤寒，
曾衣锦而褥朱兮，偃卧粪壤。
6．所多玛之骤亡兮，非为人力，
今我民之罪愆兮，更为可耻！
7．昔贵胄白于乳兮，皎皎如雪，
丰润胜于珊瑚兮，冰清玉洁。
8．今尘容之黧黑兮，莫识于途，
形憔悴而销铄兮，枯如槁木。
9．毋饿死于饥荒兮，宁蹈白刃，
不得田园蔬果兮，衰竭昏晕。
10．哀吾民遭屠戮兮，民女不仁，

亲烹儿婴而食兮，腹饥难忍！

这些诗句两两对照，极其精彩地抒发出希伯来人国破家亡的切肤之痛。关于灾难的起因，诗人解释为“天罚”——耶路撒冷上流社会的罪恶招致上帝的惩罚：假先知不说实话，报喜不报忧；祭司在城中迫害义人，手上沾满鲜血；首领们目光短浅，无才低能，只会如瞎子般领人在街头徘徊。他们是政治上的盲人，看不清国际形势，如同祖先为求平安而投靠埃及人和亚述人一样；他们盲目地期待埃及救援，却不知埃及根本无力援助他们。他们的罪恶激怒了亚卫，使之降下烈怒的火焰，把繁华的京城烧成平地，将众人毁灭，遗民驱散，不再眷顾他们。“天罚”观念是耶利米及其同时代人对亡国悲剧的共同理解，而面对天罚，只能静默忏悔，垂头思过，以求上帝的宽恕和赦罪。这一思想在第2章中有清楚的表现：

1. 亚卫烈怒爆发兮，乌云压城，
华城耶路撒冷兮，顷刻沉沦，
抛弃自己圣殿兮，圣怒如焚。

10. 锡安父老坐地兮，默默无声，
他们身穿麻衣兮，头蒙灰尘，
少女垂头丧气兮，伏地喑喑。

18. 耶路撒冷城墙兮，向主呼求，
眼泪犹如江河兮，日夜涌流！
夜以继日忧愁兮，哭泣不休！

《哀歌集》第3章可能是最晚出的一章，其中没有一处正面描写耶路撒冷陷落，大半篇幅用第一人称单数（“我”）抒情叙事，只在八节中（40－47）改用复数（“我们”），这时才略带悼念故国的意味。其大致内容是，“我”在亚卫盛怒的杖下皮开肉削、筋断骨折、受尽磨难；“我”哀求怜悯，坚信亚卫决不会把人永远弃绝；最后请求亚卫主持公道，把“辱骂我、攻击我、诽谤我、谋害我”的仇敌铲除净尽。本章揭示人生灾难的深广程度已超出个人不幸的范围，具有更普遍的概括意义，因此，或可认为它再现了亡国悲剧在一代人心

灵深处造成的长久惊悸和深层创伤。若然，则写作时间应是囚居时代的中后期，即国难发生一代人之后。

第5章前半部分亦描写圣城陷落时的悲惨景象，但表达技巧略逊一筹。全章的最后四节祈求民族复兴：

19. 主乎，尔国永祚兮，江山万古！

20. 何为乎长忘余兮，弃置不顾？

21. 主如恢复昔日余绪兮，我心必归主，

22. 主岂弃绝余兮，永不息怒？

诗句融入当年挣扎于亡国之痛中的犹太人复兴故国的至高理想——"恢复昔日余绪"，唱出时代的最强音。《哀歌集》因寄托了浓烈的爱国主义情思而深得后世犹太人喜爱，成为他们每年国耻纪念日（埃波月九日，在公历7月间）的必诵诗章。

《哀歌集》的诗体格律历来为世人称道。它的前4章均为贯顶体字母序诗，其中第1、2章各22节，每节3行，首行用头韵；第3章共66节，每节1行，每3节换一个首字母；第4章又是22节，但每节两行，其中第1行用头韵。这种诗体给人以整齐规范的视觉印象，十分便于诵读和记忆。因第2、3、4章的第16个字母（Pe）和第17个字母（'Ayin）顺序倒置（按字母表本应'Ayin在前，Pe在后），这3章的诗句可能来自不同作者。

在音律方面，《哀歌集》采纳了被称为"气纳体"的哀歌句法，诗句的顿读遵循三长二短的间歇规律（上句气长三音步，下句气短二音步，中间有短暂停顿——本书的骚体译文用"兮"字表示），成功地传达出悲怆气塞、难以卒读之状。《耶利米书》第9章17节证实犹大国当时有"善唱哀歌的妇女"和"善哭的妇女"，据考"气纳体"起初便是这类妇女吟唱丧歌的格调。

除《哀歌集》外，以"巴比伦之囚"为题材的抒情诗也可见于大型诗集《诗篇》，如其中的第42、43、44、74、79、85、89、137篇等。这些诗作痛苦地回忆屈辱的往事：

上帝啊，外邦人进入你的产业，

污秽你的圣殿,使耶路撒冷变成荒堆。
把你仆人的尸首交与天空的飞鸟,
把你圣民的肉交与地上的野兽。(79:1,2)
你的敌人在你会中吼叫,
他们竖起自己的旗帜为记号。
他们像扬起斧子砍伐树木一般,
用斧子、锤子打坏圣所中的一切雕刻。
他们用火焚烧你的圣所,
亵渎你名的居所,把它拆毁到地。(74:4-7)

这幕历史惨剧何以发生?何时终结?诗人对上帝的意志大惑不解:"上帝啊,敌人辱骂要到几时呢?仇敌亵渎你的名要到永远吗?""你为何忘记我呢?我为何因仇敌的欺压时常哀痛呢?""你要将自己隐藏到永远吗?你的愤怒如火焚烧,要到几时呢?"(74:10;42:9;89:46)然而,诗人在困惑中始终信念不改,每每发出赞颂和祈求:

亚卫啊,……求你顾念所立的约,
因为地上黑暗处到处有强暴的居所。
不要叫受欺压的人蒙羞回去,
要叫困苦穷乏的人赞美你的名。(74:18-21)

《诗篇》第137篇生动地记述了一群囚居于巴比伦的犹太人对耶路撒冷城的无限热爱和怀念。他们原先可能在圣殿供职,擅于弹琴、歌唱,是唱诗班的乐师和歌手,但公元前586年却被尼布甲尼撒掳至异国他乡,饱尝了流离漂泊之苦。诗人声泪俱下地写道:

我们曾在巴比伦的河边坐下,
一追想锡安就失声痛哭。
我们把琴挂在那里的柳树上,
因为在那里,掳掠我们的要我们歌唱。
那抢夺我们的要我们作乐,说:
"给我们唱一首锡安歌吧!"

我们怎能在外邦唱亚卫的歌呢？
耶路撒冷啊，我若忘记你，
　情愿我的右手忘记技巧。
我若不记念你，不把你当作我最大的喜乐，
　情愿我的舌头贴于上膛。
……将要被灭的巴比伦城啊，
　那以你之道报复你的人是有福的，
　把你的婴孩摔在磐石上的人是有福的。

字里行间流露出囚居时代犹太流亡者对故乡的深切怀恋和对敌族的无比仇恨。20 世纪初乌克兰作家乌克瑞卡依据此诗创作出独幕剧《巴比伦的俘虏》，描写一群以色列人在巴比伦的痛苦挣扎、执著追求和顽强反抗，茅盾曾将该剧介绍到中国，发表在《小说月报》第 12 卷 10 号上。

第四节　俘囚时代的智慧文学

国破家亡，流离失所，这巨大的灾难使以色列人千百年来的传统信念面临严重的挑战。一个历来以亚卫为保护神的民族，竟遭到如此苛酷的惩罚，而肆意蹂躏上帝选民的巴比伦人，却飞扬跋扈，为所欲为！如果人世是亚卫上帝支配的，他怎能允许这种亲痛仇快的事发生？如果上帝的决断是合理的，他的"理"与世人判别是非的准则是否具有同一性？如果上帝的准则迥异于世人，他还能否称得上公义？如果上帝是公义的，却无法保护义人，制裁恶人，他还是否算得上全能？……这些问题回旋于希伯来智者们的脑际，又形象化地积淀在这时期的智慧作品——约伯和三位友人的诗体论辩中。

《约伯记》第 2 章 11 节至 31 章 40 节所载约伯与三友人的论辩，以及第 38 章 1 节至 42 章 10a 节所载亚卫与约伯的两次对话，

是俘囚时代智慧文学的主要成果。这时期的智者们深切感到，古人传诵的那个"善有善报"的散文体约伯故事(参见第四章六节)已太肤浅，无法解释新时代的历史难题。于是他们张开哲人兼艺术家的羽翼，振翮高翔，将自己的思考以浩浩荡荡的诗行插在今本《约伯记》首尾的散文体故事之间。增补部分的大致内容是：约伯遭遇撒但的两次考验后，陷于极大的悲痛中。他的三个朋友以利法、比勒达和琐法闻讯后，相约前来安慰他。他们看到约伯遍体脓疮，禁不住放声大哭，悲痛欲绝地陪他静坐七天七夜。约伯醒来后咒诅自己的生日，唏嘘哀叹，呻吟不止。三个朋友闻言后，轮番开导他。他们的言谈洋洋洒洒，基本观念是：上帝是伟大的，因而他施行的赏善罚恶无疑是公正的；约伯既遭惩罚，必定是犯有罪恶；要想求得赦免，必须向上帝悔罪。约伯无法接受这种责难，就据理力争，为自己的清白极力辩解。辩论持续了三轮，他始终不作让步，还由己推人，联系世上的种种弊端，就是非标准、善恶内涵、义人为何受苦、上帝是否公义等等提出一系列疑问。(注意：今本《约伯记》随后有六章以利户的插话，实为后人编入，参阅本书第七章第四节。)最后亚卫上帝从旋风中和约伯对话，大意是，任何寻找受难原因的企图都是徒劳的，因为上帝的意志是人类永远无法把握的。约伯承认自己无知妄言，并表示忏悔，于是再度蒙神恩赐。

对"义人受苦的原因"乃至"人类悲剧命运的根源"这一中心议题，上述段落提供了三种答案。首先，约伯的三位友人从根本上否认义人会受苦，而坚持上帝是公义的，公义的上帝是以赏善罚恶的原则对待世人的，因此，凡遭遇悲剧命运者，无不是犯有罪恶，咎由自取。三友人的理论核心是传统的"神义论"，如以利法开导约伯之言：

请你追想，无辜的人有谁灭亡？
　正直的人在何处剪除？
按我所见，耕罪孽、种毒害的人都自食其果。
　上帝一出气，他们就灭亡，

上帝一发怒，他们就消灭。(6:7－9)

又如比勒达对上帝之公义严明的维护：

上帝岂能偏离公平？
全能者岂能偏离公义？
……你若殷勤地寻求上帝，向全能者恳求，
你若清洁正直，
他必定为你起来，使你公义的居所兴旺。
你起初虽然微小，终究必甚发达。(8:3,5－7)

当约伯极力为自己无辜受害而鸣冤叫屈时，以利法竟武断地指责约伯有罪，并信口开河地捏造出各种罪行：

你的罪恶岂不是很大吗？
你的罪孽没有穷尽。
你无故强取弟兄的东西去典当，
你剥去贫寒人的衣服。
困乏的人，你没有给他水喝；
饥饿的人，你没有给他食物。
……你打发寡妇空手回去，
你折断孤儿的膀臂。
因此有网罗环绕你，有恐惧使你惊惶，
或有黑暗蒙蔽你，并有洪水淹没你。(22:5－10)

对义人受苦原因的第二种回答见于约伯的言论。约伯起初并不怀疑神义论，后来由于自身的灾变和三友人的无理诘责，而对它产生种种质疑。约伯第二次被撒但无情击打后，起初只抱怨自己不幸，巴不得在母腹中就死去，后来以利法劝他到上帝面前认罪，他才意识到灾难原是上帝造成："全能者的箭射入我身；其毒，我的灵已经喝尽。"(6:4)但他不知上帝何以如此："请你们(三友人)教导我，使我明白在何事上有错。"(6:24)经过苦思，他发现上帝的善恶观念与世人并不相同：

善恶无分，都是一样……，

完全人和恶人，他都灭绝。
若有人忽遭杀身之祸，
他必戏笑无辜者的遇难。
把世界交在恶人手中，又蒙蔽审判官的脸，
若不是他是谁呢？(9:22－24)

原于此，约伯千方百计证明自己清白无瑕，才是枉费心机："我因愁苦而惧怕，知道你必不以我为无辜；我必被你定为有罪，我何必徒然劳苦呢？我即使用雪水洗身，用碱水净手，你还是要把我扔在坑里。"(9:29－31)约伯深感自己面对的是一个无理性的庞然大物，他不通人情世理，只会以强权威吓世人：

他本不像我是人，使我可以回答他，
又使我们可以同听审判。
我们中间没有听讼的人，
可以向我们两造按手。
愿他把杖离开我，不使惊惶威吓我，
我就说话，不惧怕他，
而现在我却不是那样。(9:32－35)

约伯尽管在战兢恐惧中投诉无门，仍不愿放弃自我辩护的努力："他必杀我，我虽无指望，在他面前还要辩明我的行为"(13:15)——

你呼叫，我就回答；
或是让我说话，你回答我。
我的罪孽和罪过有多少呢？
求你叫我知道我的过犯与罪愆。(13:22,23)

在另一轮对话中，约伯反驳以利法时再次陈述自己无辜受害的屈辱和恐惧，他痛苦地意识到，"主"和"敌人"是站在一起的，他们都是自己的敌对者：

主发怒撕裂我，逼迫我，向我切齿；
我的敌人怒目看我。

他们向我开口,打我的脸羞辱我,
　聚会攻击我。……
他折断我,掐住我的颈项把我摔碎,
　又立我为他的箭靶子。
他的弓箭手四面围绕我,
　他撕裂我的肺腑,并不留情,
　他把我的胆汁倾倒在地上。
……我的脸因哭泣发紫,
　我的眼皮上有死荫。(16:9-16)

约伯深深感受到人与上帝之间的疏远、对立和隔膜,从而代表人的利益大声疾呼:

愿人得与上帝辩白,
　如同人与朋友辩白一样。(16:21)

然而约伯却是个孤独的抗辩者。他呼叫,不蒙应允;求告,不得公断。没有人理解他,周围的人都远远地躲开他。亲戚不再与他来往,密友忘掉了他,家中的仆人和使女把他当成过路人,妻子厌恶他口中的气味,同胞不愿意听他讲话,连小孩子也藐视他。尽管如此,约伯依然不改初衷,他向逼迫他的三位友人呼求道:

我的朋友啊,可怜我,可怜我!
　因为上帝的手攻击我。
你们为什么像上帝一样逼迫我,
　吃我的肉还以为不足呢?
惟愿我的言语都记录在书上,
　用铁笔镌刻、用铅灌在磐石上,
　一直存到永远。(19:21-24)

直到最后一轮对话,约伯还义正辞严地驳斥友人:

我的嘴决不说非义之言,
　我的舌也不说诡诈之语。
我断不以你们为是,

　　我至死不以自己为不正。

我持定我的义，必不放松；

　　在世的日子，我的心必不责备我。(27:4-6)

这些诗行显示出一个无所畏惧的精神探索者形象。为了寻求正义和真理，约伯不怕皮肉之苦、心灵之痛、亲人疏远、朋友围攻，乃至"至高者"敌视，表现出不屈不挠、孜孜求索的可贵精神。约伯并未否认神义论，只是一再向它提出质疑，然而，在一个以犹太神学为立国之本的民族中，这种探索和质疑已十分难得。

上帝在旋风中的发言和约伯的答复体现了第三种观点：神灵的意志和计划太广大太复杂，远非卑微渺小的人类所能把握，所以义人受苦的原因根本不必深究，而上帝的公义又毋庸怀疑。诗人是以"以问为答"、"答非所问"的方式表达这一见解的。上帝被桀骜不驯、追根寻底的约伯所激怒，一反常例地与世人直接对话，但他避而不谈义人为何受苦，而是发出一连串诘问：

我立大地根基的时候，你在哪里呢？

　　你若有聪明，只管说吧！

……是谁定立了大地的尺度？

　　是谁把准绳拉在其上？

地的根基安置在何处？

　　地的角石是谁安放的？

……光明的居所从何而至？

　　黑暗的本位在于何处？

……雨有父亲吗？露水珠是谁生的？

　　冰出于谁的胎？天上的霜是谁生的？

……　……

　　与上帝辩驳的人，请回答这些吧！(39:4-40:2)

约伯被诘问得眼花缭乱，无以对答，不得不认罪自责："我知道你万事都能做，你的旨意不能阻拦。……我所说的，是我不明白的，这些事太奇妙，是我不知道的"(42:2,3)。

约伯与三友人的论辩及上帝和约伯的对话可能萌芽于分国阶段，又于俘囚时代逐渐充实完善，编在散文体约伯故事的中间。南北国对峙时期贫富分化加剧，社会矛盾不断尖锐，是非颠倒、善恶不分的现实日益引起希伯来思想家的关注和思考。亡国悲剧又进一步深化了他们的沉思。当耶利米、以西结、第二以赛亚等先知以彻底的一神论对亡国作出圆满解释时（他们说，亡国是唯一之神亚卫借巴比伦人对犯罪子民的合理惩罚），不少人显然并不赞成，或一时难以接受。民族沦亡的巨大灾难极大地动摇了他们对上帝公义的信念，亚卫似乎不再是那个保护以色列人出埃及、进迦南、兴建大卫王朝的公义之神，而变得性情怪僻，每每击打义人，"把世界交在恶人手中"，使他们"享大寿数，势力强盛，平安无惧，诸事亨通"(9:24;21:7－13)。诗人通过约伯之口讲出的言论，就是这种思潮的生动表现。它们表明，即使在一神论蓬勃发展、传统的神义论仍占主导地位的年代，希伯来民族中也顽强地流行着怀疑主义、不可知论等非正统观念。

就文学渊源而言，研究证明，这部分诗歌有着悠久的源头和多方面的资料来源。古巴比伦文学中有《咏正直受难者的诗篇》，写一个正直受难者对神灵的怀疑和不满，它很可能激发了诗人的灵感，使之构思并写出约伯与三友人的论辩。上帝质问约伯时提到许多神话形象，如拉哈伯、利维坦（中文和合本译为"鳄鱼"或"巨大的海怪"）和河马，据此可以猜想其所在篇章很可能来自流行多神神话的异教世界。蒲柏(M.H.Pope)推测，这里的"河马"源于苏美尔－阿卡得神话中的"天牛"，在《吉尔伽美什》史诗中，它由天神阿努派出残害乌鲁克城的居民，被吉尔伽美什和恩启都杀死。另外，第28章系一组赞美智慧的诗歌，类似《箴言》第1至9章中的同题作品，和故事情节无关，可能由某位编者插于此处。

[1]《圣经(启导本)》,[香港]海天书楼1993年版，第1058页。

第七章　复国时代的文学

第一节　概　　述

公元前538年波斯皇帝古列（又译居鲁士）释放被囚于巴比伦的犹太人回归故国，公元前332年希腊－马其顿的亚历山大大帝占领西亚，把犹太人卷入"希腊化"的时代潮流中，这两次事件之间的二百余年在希伯来民族史上称为"复国时代"。这时期犹太囚居者分批回到巴勒斯坦，卓有成效地进行了各种复兴故国的活动。

公元前6世纪中叶，新巴比伦逐渐衰落，波斯帝国继之兴起。波斯帝国的开国之父是古列（公元前558至前529年在位），他在波斯高原南部率众反抗玛代人的统治，公元前550年取得胜利，随后进军两河流域和小亚细亚，于公元前539年围困巴比伦城。同年10月城内将士不战而降，新巴比伦王国遂告灭亡。次年，整个西亚至埃及边境一带都归入古列的版图。古列在其建立帝国的征战中对被征服者和各民族宗教信仰采取了温和态度。他对战俘不关不杀，并加以安抚，如攻陷巴比伦城后，对巴比伦王拿波尼度就

施以宽容政策。他对各地的神庙和宗教习俗大多也予以尊重和保护，如在巴比伦，他不但允许对主神马尔都克的崇拜继续下去，还亲自去参加，俨然自己是巴比伦合法的真命天子。对待被征服的百姓，他不像亚述诸王那样残暴地放逐异地，以期根除其民族意识，而是准许他们在接受帝国政治统治的前提下，尽可能多地享有文化自主权。虽然他和后继者都通过由波斯人居高位的机构有效地控制全国政局，他们的统治却不苛刻；在相当大的范围内，他们信任地方首领处理各民族的内部事务。

古列对以色列人及其宗教也表现了宽容的姿态。公元前538年，即征服巴比伦后的第二年，他便下诏通告全国，释放所有被掳的犹太人回归巴勒斯坦。犹太人事务何以这么快就引起他的注意，原因不得而知，也许他朝廷中有犹太人身居高位，向他发过劝谏之言。无论如何，把囚居者放回耶路撒冷，在巴勒斯坦建立一个据点，不论对远征北非和南欧，还是对防御埃及或希腊人的进攻，都具有重要的战略意义——这可能是他作出决断的根本原因。

但并非所有犹太人都急欲返回故土。从被掳到古列颁诏已历时将近半个世纪，不少人早已习惯了异邦的生活和职业，新生的一代对巴勒斯坦更为陌生，因而回归是在若干年中分批进行的。据《以斯拉记》载，早期回归者约5万人，多属犹大、便雅悯和利未支派，首领是设巴萨、所罗巴伯、耶书亚等。他们怀着极大的宗教虔诚，甘愿承受旅途中的艰难和危险，长途跋涉千余km，于第二年(公元前536)抵达耶路撒冷。随后，他们便为重建圣殿举行了奠基礼。

以色列人返抵的家园一向有“流奶与蜜之地”之称，这时已看不到吃不完的蜜、喝不完的奶，相反却变成“吞噬其他居民的地方”。返回者要在一个“异乡”一切重新开始，他们面对的是无数困苦、贫乏和不安全。由于一连串荒年，许多人陷于赤贫的境地，没有足够的衣食。他们的邻族，尤其是撒玛利亚的贵族们，早已习惯把犹大地区视为自己的领地，不希望自己的特权受到限制，因而与回归者公开作对。原住在耶路撒冷地区的犹太人对回归者也不欢

迎，他们认定那里的土地是自己的，故不愿给这些“新来的人”以合法地位，默认他们对祖传的产业也拥有主权。回归的犹太人则认为，只有自己才是真正的以色列人，撒玛利亚人和当地留居者都不够正统，不尽纯洁，不配与自己为伍。错综复杂的矛盾加剧了紧张气氛，怨恨导致暴力，民众的安全受到威胁，以致建殿工程开始不久就近乎停滞。同时，许多人对正在修筑的粗陋庙宇感到沮丧，他们想建造一座更像样的圣殿，却又力不从心，于是打算停工放弃。总之，建殿工程进行得十分缓慢，举行奠基礼 18 年后还未离开打基础阶段。直到第 20 年(公元前 516)，这座“第二圣殿”才在先知哈该、撒迦利亚的督促下竣工落成。第二圣殿虽不如所罗门圣殿那么雄伟壮观，却也非常受人尊敬；众人坚信，“这殿后来的荣耀必大过先前的荣耀”。

第二圣殿建成后，犹太人恢复了早年在圣殿举行的献祭和崇拜活动。巴勒斯坦逐渐形成以大祭司为领袖的神权政体，管理宗教和民族事务，而政治、经济与外交权力仍控制在波斯帝国委派的官吏手中。此后一段时期的详情无从确考，只知巴勒斯坦和巴比伦地区的犹太社团都不断发展壮大，社团内部的精神觉醒使犹太民族免于灭亡，并使波斯帝国的这片土地对犹太历史乃至整个人类文化都日益发生深远的影响。

在长达两个世纪的复国时代，耶路撒冷和散居异域的犹太人经常保持着密切联系。当巴比伦地区的犹太人听说耶路撒冷陷于困难境地时，就掀起了新的返乡浪潮。返乡者领袖之一是尼希米，他曾在波斯王亚达薛西的宫廷里任职，因得知犹太人“在犹大省遭大难、受凌辱”，耶路撒冷的城墙被拆毁、城门被火焚烧而忧心如焚，于是向国王请求回乡。获得允准后他日夜兼程赶回耶路撒冷，时间大约在公元前 445 年。他连夜察看耶路撒冷城墙的残破状况，接着动员百姓参加修复工作。为防止参巴拉等异族人阻挠与破坏，他们“一手做工，一手拿兵器”，连续苦干近两个月，终将城墙修竣。尼希米被委任为犹太省长，他在任时积极向耶路撒冷移民，

因为这里的居民太少了,不能进行有效的防御。他还着手从事各种整顿,如反对高利贷盘剥,打击欺诈行为,禁止犹太人与外族通婚,以保证犹太血统的纯洁性等。尼希米辛劳工作 12 年后曾回到波斯宫廷,不久又返回耶路撒冷。据犹太史家约瑟福斯记载,他在耶路撒冷献身于民族事务,终其余生。

另一位返乡的领导人是文士以斯拉,他在尼希米之后率领数千人回到耶路撒冷。他继承了尼希米发动的整顿和改革,基本内容是以新近成书的摩西律法衡量族人的行为,调整犹太教礼仪和教规,严禁犹太人与外族通婚,规定已结婚者必须退离。以斯拉周围有一批祭司利未人,他们在俘囚时代已初具规模的律法书稿本(JED)中补入祭礼资料 P 底本,最终编成传世的摩西五经。以斯拉可能是五经的定稿人之一,他把五经从巴比伦聚居地带回耶路撒冷,在男女会众聚集的广场上公开宣读并讲解,使犹太人第一次得到神圣的书面经典。摩西五经的诞生标志着以先知训言为指针的旧时期的结束,和以一本书(五经或圣经)为兴教立族之本的新时期的到来。作为复国时代最重要的精神文化成果,五经的深远意义在随后的年代中愈益清楚地显示出来。嗣后,由祭司阶层领导的政教合一的希伯来社团不断巩固,犹太教神学理论进一步发展完善,祭司、文士以律法书为纲重新修编了一批文史遗产,回归的犹太人树立起更坚定的民族信念,在半自治的状态下建立起较稳定的社会生活秩序。

复国时代是古希伯来人的文化重建时代,也是他们的文学复兴时代。围绕着"回归故园、重整旧河山、恢复以色列民族昔日的荣光"这一基本主题,诗人、作家们挥毫泼墨,创作出一系列意蕴深刻、艺术精湛的作品,为希伯来文苑增添了新的光彩。祭司派作者的异军突起是本时期引人注目的文学现象,该派在完成五经 P 底本的编著之后又连续奋战,编成摩西五经的定本;重修史册,写出历史文学《历代志》,并推出取材于现实、反映复国历程的传记文学《以斯拉-尼希米记》。先知文学也取得丰硕成果,《第二以赛亚

书》为以色列人重归故乡而欢呼,《哈该书》、《撒迦利亚书》为修复圣殿而呐喊,《玛拉基书》、《约珥书》针对犹太社团中的弊端呼吁众人悔改,宣称"亚卫的日子"已经临近。希伯来叙事文学在远古神话、传说、史诗、史传的基础上发展起来,至波斯统治时期,两部著名的短篇小说《路得记》和《约拿书》脱颖而出,它们在狭隘民族主义思潮居主流的年代力倡各民族间的宽容与互爱,表现出普世博爱的宽广胸怀。随着第二圣殿崇拜活动的恢复,抒情诗的创作和汇编也进入蓬勃发展的新阶段。智慧文学再创佳绩,大型戏剧体哲理诗《约伯记》经过新的增补,形成最终的版本。

第二节　祭司派作者的贡献

1. P 底本的编纂和五经的定稿

P 底本是构成摩西五经的四种主要资料中最晚成书的一种,因出自祭司派作者(Priestly Writer)而得名"祭司经卷"(Priestercodex),简称 P。其中的材料始于"万物始创"(创 1:1 – 2:4a),贯穿于《出埃及记》、《利未记》、《民数记》三书之中,除少量历史纪事外,主要是对以色列神权政体渊源及礼仪细则的系统论述,此外是各种家族谱系和编年史料。

《创世记》开头的"万物始创"是祭司派作者的杰作。它和随后的"伊甸园"(创 2:4b – 3:24,出自 J 底本)讲的都是上帝创世的经过,内容、风格和细节却大相径庭。它注重字句的重复,结构精致而规则,上帝具有抽象化特征,创造活动以命令的形式进行,在六天中井然有序地完成,每天都按平行格式精心编排,气氛庄严而近乎仪式化,风格沉稳而崇高。相比之下,"伊甸园"富于现世生活气息,注重以生动具体的形象诉诸读者的视觉,上帝以人的外形出现,造人时不再借助命令式语词,而俯身于贫瘠的土地,取土塑为人形,再吹气赋之以生命。

《创世记》中的P资料尚有：从亚当到挪亚的谱系（5：1－28，30－32），洪水纪事的一部分（6：9－22等），上帝与挪亚立约（9：1－7，28－29），挪亚后代的谱系（10：1－7等），从闪到亚伯兰的谱系（11：10－27），割礼的起源（17：1－27），亚伯拉罕购买麦比拉洞（23：1－20），亚伯拉罕之死和埋葬（25：7－11a），以实玛利的后代（25：12－18），上帝祝福雅各（35：9－13），以扫的后代（36：1－14），以扫子孙中的族长、西珥的后代和以东诸王（36：15－43），迁往埃及的雅各后代（46：6－27），雅各之死和埋葬（49：29－33；50：12－13），等等。不难看出，其作者的兴趣在于记载家族嬗递的历史、上帝与以色列人的立约，以及某些宗教礼仪的起源。

《出埃及记》后半卷和《利未记》全卷几乎都来自P底本，它们体现了P典的基本面貌。《出埃及记》第25至31章及35至40章为一系列礼仪条文，内容详尽而繁琐，包括建造会幕的材料，制作约柜，陈设饼桌、灯台的方法，筑造祭坛、祭祀院子的规则，燃灯的条例，封立亚伦及其子孙为祭司的程序等。《利未记》收有另一批礼仪条文，包括奉献燔祭、素祭、平安祭、赎罪祭、赎愆祭的守则，有关食物洁净和身体洁净的条例，有关家庭伦常关系的规定，以及对恪守安息日、无酵节、初熟节、五旬节、吹角节、赎罪日、住棚节的具体要求等。它们实际上是数百年中以色列人各种祭祀条例及礼节规范的汇总与合成，正是这些繁详的规定显示出犹太信仰与习俗的独特性，把犹太人和其他民族明确区分开来。就文学意义而言，它们大都枯燥乏味，算不上真正的文学作品，只有少数片段尚有一定艺术性，如《利未记》第8章的“亚伦献祭”。

P底本成书于公元前6世纪中叶至前5世纪中叶，即俘囚时代晚期和随后数十年，体现了犹太人失去政治上独立的民族国家之后急欲抢救其宗教遗产，并以之为精神武器，早日完成复兴大业的紧迫心情。作者可能是先知以西结的门徒，或波斯统治中期的犹太教祭司。主持宗教祀典的祭司自古就活跃于希伯来社会生活中，但在王国和分国时代，由于大权掌握在国王手里，他们难以对

国家政治发生举足轻重的影响力。他们历代都笔录并整理各种祭礼文件，但这类文件只应用、收藏于圣殿和祭司阶层中，而不为供职于王室的史官、文员们所关注。耶路撒冷沦陷后，国家政体不复存在，祭司阶层崭露头角，他们以宗教社团领导者的身份充当民族领袖，担负起带领同胞谋求复兴的历史使命。所谓"祭司派作者"即指这批俘囚与复国时代的犹太教文化分子，其最初代表是出身于祭司家庭、本人也是祭司的先知以西结，尔后有以西结的门徒，再后是身兼祭司和文士的以斯拉，以及以斯拉周围的合作者们，最后是《历代志》和《以斯拉－尼希米记》的编纂者。

当代学者普遍同意，P 底本虽由以西结的门徒和随后数十年的祭司编著成书，其中实际收录了形成于不同阶段的礼仪条规，早期资料可能曾在所罗门时代的圣殿中、甚至流徙旷野时期的帐幕中使用，而晚期资料则取自新近落成的第二圣殿。它们来自不同地点，除耶路撒冷外还有希伯仑、示罗等古代圣地。较早的资料在编入 P 底本前曾汇为若干小型文集，如"献祭条例"（利 1－7 章）、"洁净条例"（利 11－15 章）和"圣洁法典"（利 17－26 章）等。"圣洁法典"得名于该文集一再出现的语句"你们要圣洁，因为我亚卫你们的上帝是圣洁的"，内容包括宰牲与禁食血的规定、伦常关系的圣洁、祭司的圣洁、七大节期的规定等，它们反复强调上帝的圣洁，从诸多方面要求以色列人过一种纯全无疵的圣洁生活。为了显示所列条例的严肃性和权威性，行文中常有"我是亚卫"之语，它使诫条具有威慑人心的力量。有学者认为"圣洁法典"的书面形式出现于分国时代后期，也有人主张更晚些，并称其编纂者乃是著名先知以西结。

随着 P 底本的问世，五经成书的时刻也很快到来。时至公元前 5 世纪上半叶，构成五经的前三种资料 J、E、D 已合并为 JED 版本（参见第四章二、三节），这时 J、E 交织为一体，共同叙述自上帝创世至以色列人抵达约旦河东的历史，D 置于其后，以摩西三次重申诫命的形式记载以色列人进军迦南前在摩押平原接受训诫之

事。五经成书前最后阶段的工作是将 P 汇入 JED 之中，确切地说，是将 P 汇入 JE 之中，因为位于末尾的 D 资料是自成体系的，似乎无需再作增补。研究表明，为以色列民族史补入 P 底本的目的，是在肯定 JE 版本社会政治性和宗教伦理性主题的同时，对祭司阶层及各种宗教仪礼重要性进行强调。增补的运作过程是以 P 底本中的家族谱系和编年史料为主干，以 JE 底本中的史实为枝叶，在适当处插入大段 P 底本中的仪式条文。这次“最后的合并”发生于巴比伦地区的犹太社团中，时间在公元前 5 世纪中期或后期。至于编纂人，有学者主张为文士以斯拉，或以斯拉的伙伴；还有学者提出，此人即 P 底本的最终编订者。若后说成立，则 P 底本与五经同时完成，编订 P 底本的过程其实也是不断为 JED 版本增补祭司资料的过程。

2.《历代志(上、下)》

本书在希伯来原著中原为一卷，自《七十子希腊文译本》起分成上、下两卷。上卷 29 章，下卷 36 章，记述了从人类始祖亚当起，经亚伯拉罕、雅各、大卫、所罗门和南国历代诸王，直到亡国及波斯皇帝古列下诏允准犹太人回乡期间的漫长历史。

《历代志》中未留下作者的名字。按照犹太传统，作者是著名文士以斯拉，因为以斯拉出身于利未人，属祭司阶层，观点当与《历代志》的倾向性相同；成书年代是以斯拉活动的公元前 5 世纪中后期至前 4 世纪初。然而，多数现代研究者认为成书年代更晚些，可能在公元前 350 至前 250 年之间，著者不是以斯拉，而是一位匿名的祭司派作者。

《历代志》的著书意图是阐明希伯来民族的真正荣耀存在于和上帝立约的关系中，这关系藉圣殿的敬拜仪式得到保障，在上帝授权的大卫王朝的保护下，由祭司阶层不断予以维护和巩固。祭司阶层是复国时期希伯来宗教联合体的领导者，代表该阶层利益的《历代志》作者极力渲染大卫、所罗门对建殿的贡献和祭司职分的极端重要性，直接目的即论证该阶层管理希伯来民族事务的悠久

传统与合法地位。因此,《历代志》在很大程度上不能算史籍,而是一部借助某些历史事件进行说教的宗教讲道录。希伯来正典将其编入作品集(而非前先知书或历史书),就是最好的证明。

本书的历史纪事大半和《旧约》早期经卷平行,尤其和申命派史书《撒母耳记》、《列王纪》的记载平行。作者的编史方法与它们类似,所用言辞也有不少重合,故阿多·韦瑟推测,此人著书时"显然有自《创世记》至《列王纪》的历史遗产在案头"[1]。但《历代志》又不是《撒母耳记》等卷的缩写,其资料还有其他多种来源,如《大卫王记》、《先知撒母耳的书》等。从具体记述看,《历代志》中确有一些不见于其他经卷的内容,如罗波安修筑诸城的详情、约沙法国势的详情、希西家开凿水道的细节、约西亚被射死的细节等。

与申命派史书的平行记载相比较,《历代志》有以下特点:

首先,极力强调大卫家族在以色列民族史上的地位和功绩。开头以9章篇幅记载自亚当至大卫以前的各种谱系,主要意图是将大卫的血统追溯至人类始祖,与上帝的创世联系起来。随后详述扫罗之死,意在引出大卫登基。继而以19章的宏篇正面描写大卫,以9章描写大卫之子所罗门,这两部分占全卷章节的40%以上。大卫、所罗门被写成完美无疵的圣贤,终生虔奉上帝,得到上帝厚爱和施恩;他们的缺陷——如大卫强占拔示巴、谋害乌利亚(撒下11:1-27),所罗门宠爱外邦妃嫔、滥拜异族神灵(王上11:1-13)等——被作者一笔勾销。写到分国阶段时,除为了解释分国原因而提到北方支派的反叛外,其余一概是南方犹大国的历史——作为大卫后裔的犹大诸王占据了以色列历史舞台的全部空间,北方王国的变迁完全被清扫出门(书中有时虽提到亚哈、约阿施等以色列王,目的只在满足叙述犹大国王的需要,而不是为他们立传)。

其次,全卷的重心是耶路撒冷圣殿的兴建和崇拜活动。作者略写从亚当到大卫以前的家谱,删去分国阶段的北国历史,根本原因在于这些内容与耶路撒冷圣殿无关。在作者看来,耶路撒冷圣殿是以色列神权政治的象征和犹太民族信仰的标志,理当不遗余

力地大书特书，而大卫则是灵性生活中的建殿之父，他设计了宏伟的建殿蓝图，包括各种细枝末节，然后将建筑规划、模型、经费和材料交给所罗门。这类内容在《撒母耳记》中原本很少，《历代志》却作了大量扩写。如第28章11至19节详载大卫对建殿的指示，涉及圣殿的游廊、旁屋、府库、楼房、内殿、施恩所、院子的样式，祭司和利未人的班次、殿里的各种工作，乃至各种器皿（如金灯台、陈设饼桌、金肉叉、金盘子、金碗、金香坛等）的样式和遮掩约柜的基路伯天使金像等。圣殿音乐和歌队的源头也被追溯至大卫。而与此同时，大卫和撒母耳、扫罗、约拿单及非利士人的复杂交往，大卫与米甲、亚比该、拔示巴等妇女的婚姻生活，以及大卫与逆子押沙龙之间的种种传说（皆见于《撒母耳记》），都被作者毫不怜惜地全部或大部砍去。写到所罗门时，作者也极力强调他对建殿的贡献。分国时期的犹大诸王都着墨不多，只有少数篇幅较长，他们的事迹往往也与圣殿有关，如亚撒将金银器皿归入圣殿，约沙法在圣殿中弹琴奏瑟颂赞神灵，希西家洁净圣殿并重献圣殿，约西亚在圣殿中发现律法书，大规模地改革宗教等。

再次，陈述史实时注重描写上帝对人间事件的直接介入，力图表明以色列民族史是一部卓越的圣史。比如约沙法与异族交战时呼求亚卫帮助，"亚卫就派伏兵击杀那攻击犹大人的亚扪人、摩押人和西珥人，把他们打败，……尸横遍地，没有一个逃脱"（代下20:1－30）。这种笔法始于E典作者和申命派史家，后来又由本卷书进一步发展。本书作者严格恪守上帝惩恶扬善的报应观念，对每个人的描述都不例外。当史实显得与此观念不合时，他就予以适当改动，如对玛拿西多行不义却能国运长久，他解释说，这是因为玛拿西"在急难的时候恳求亚卫，在他列祖的上帝面前极其自卑，……亚卫就允准他的祈求，垂听他的祷告，使他归回耶路撒冷，仍坐国位"（33:12,13）。这段话并未见于《列王纪》中的平行史料。

最后，《历代志》的统计数字和申命派史书的说法常有矛盾，多达二十处左右。有时它较后者的数字小，如《撒母耳记下》第24章

9节称犹大勇士有“50万”,而《历代志上》第21章5节说是“47万”;《列王纪上》第4章26节称所罗门有套车的马“4万”,而《历代志下》第9章25节说是“四千”。但在更多情况下,《历代志》比后者的数字大,如《撒母耳记下》第24章24节称大卫用“50舍客勒银子”买下亚劳拿的禾场,而《历代志上》第21章25节说是用“600舍客勒金子”;又如《撒母耳记下》第24章9节称以色列勇士有“80万”,而《历代志上》第21章5节说是“110万”。一般认为,《历代志》作者更改数字的用意是夸耀大卫家族,也有人说此中并无深意,只是抄写环节中出现了笔误。

3.《以斯拉－尼希米记》

在当代各种《圣经》译本中,本书皆分为《以斯拉记》(10章)和《尼希米记》(13章)两卷,但在希伯来原著和《七十子希腊文译本》中,它本为一卷,名为《以斯拉记》。它出自何人迄无定论,多数学者同意,此人当是写出《历代志》的祭司派作者,因为这两部著作在文字风格上非常近似,比如都注重利未人在圣殿的侍奉、强调遵守节期的重要性,并常常罗列各种名单和谱系等。其成书年代亦与《历代志》相同,可能在公元前350至前250年之间。

《以斯拉－尼希米记》记载的是以色列人历经半世纪之久的囚居生活之后,回归故都,重建圣殿,修复城墙,整饬内务,以求复兴故国之事。书中事件分为三个主要阶段:

一、古列王元年(公元前538年),波斯王古列下诏书释放被囚于巴比伦的犹太人返回耶路撒冷。第一批回归者跟随首领设巴萨回乡,设巴萨可能是犹大王约雅斤的第四子示拿萨(代上3:18),因二名同为巴比伦名 Sinabusur 的缩写,含义是“(月神)欣保佑父亲”。设巴萨应生于公元前592年,在巴比伦出生,至公元前538年回国时至少55岁。他回国后不久可能便死去,其后由所罗巴伯继任省长。所罗巴伯和耶书亚领导众民恢复拜神仪式,动工重建圣殿,而建殿工程却遭到四邻异族的毁谤和破坏,一度被迫停工。后来犹太人再次开工,并禀告波斯王大利乌说,建殿工程乃由

先王古列降诏批准。大利乌派人去王室典籍库查找，果然发现诏令，便降旨外人不得阻挡建殿，当地政府还应予以支持和援助。这使建殿工程于大利乌王六年（公元前 516 年）亚达月初三日竣工。竣工后众民举行隆重的奉献典礼，并守逾越节以示庆贺（拉 1:1－6:22）。

二、亚达薛西王二十年（公元前 445 年），尼希米动身返回耶路撒冷。尼希米是犹太人哈迦利亚之子，曾在波斯王的朝廷中任酒政（为王试酒并护卫王的内寝），深得信任和器重。他听说故都荒芜，耶路撒冷颓败残破，便求王允准自己返回故乡。回乡后他一连三天三夜出访，察看耶路撒冷的断壁残垣，决心动员民众修复破敝的城墙。犹太人纷纷响应，齐心筑墙，但却遭到和伦人参巴拉、亚扪人多比雅和阿拉伯人基善等的嗤笑、嫉恨、攻击和破坏。为对付他们，尼希米将众人分成两队，一队做工，修筑墙垣，另一队持枪携盾，武装自卫。同时，为使穷苦人摆脱饥寒交迫的绝境，尼希米下令富人退还强占穷人的田地、果园和房屋，以及已经索取的高额利息。尼希米还身体力行，做出表率，放弃自己的省长俸禄。这些措施收到良好效果，犹太人同心同德，日夜兼程，终于将城墙修竣（尼 1:1－7:3）。亚达薛西王三十二年（公元前 433）尼希米曾返回波斯宫廷，尔后再次回到耶路撒冷，从事各方面的改革，如洁净圣殿，驱逐多比雅，恢复利未人应得物产的份额，令众人守安息日，禁止犹太人与异族通婚等（尼 13:6－31）。

三、亚达薛西二世七年（公元前 397 年）正月初一日，亚伦的后裔、西莱雅的儿子文士以斯拉从巴比伦动身回国，于五月初一日抵达耶路撒冷（拉 7:1－9）。以斯拉精通摩西律法，回乡后立即用律法训诲民众，积极推行宗教改革。他领导众民禁食祷告，令祭司将各种金银器皿从众人手中收归圣殿，并制定计划，将与异族通婚者登记造册，限令他们定期离弃外邦妻子（拉 8:21－10:44）。以斯拉还召集众民，为之宣读摩西律法，并率众按律法书的规定守住棚节（尼 8:1－18）。关于以斯拉的活动年代，学术界有“亚达薛西

一世(公元前465至前425年)”时与“亚达薛西二世(公元前404至前358年)”时两种说法,本书采纳的是后者,谓以斯拉乃于亚达薛西二世七年(公元前397年)返回耶路撒冷,比尼希米返回的时间晚58年;两人不属于同一时代,尼希米在前,以斯拉在后。理由是,尼希米回乡后的主要工作是修复城墙,当时耶路撒冷荒凉破敝,人烟稀少,而至以斯拉时城墙已经修竣,人口增长,百姓数目也大为增加。

《以斯拉-尼希米记》中汇有多种早期资料,如尼希米回忆录、以斯拉回忆录、波斯人的亚兰文官方文件等,其中前者用第一人称详述尼希米回乡的起因、抵达耶路撒冷后的见闻,尤其为修复城墙而作出的艰苦努力和修复城墙后经历的各种事件,富于清新的生活气息,曲折生动,亲切感人。仅举一例:参巴拉、多比雅、基善等仇敌听说尼希米已修完城墙,便派人请他到阿挪平原的一个村庄相会。这是个阴谋,目的是害死尼希米。尼希米予以拒绝,一连四次不去赴会。参巴拉第五次派仆人去送信,恐吓说,他们要制造谣言,称他在犹大谋反,自立为王,此事必定传入波斯王耳中。尼希米又一次回绝道:“你们说的都是无中生有、凭空捏造!”有个叫示玛雅的人劝尼希米到圣殿中躲藏,以免夜间被他们杀害。尼希米回答:“像我这样的人,怎能逃跑呢?像我这样的人,怎能躲进圣殿去保全生命呢?我不去!”(尼6:1-11)情节的发展一波三折,人物语言铿锵有力,尼希米作为复国领袖的刚毅性格给人留下鲜明而深刻的印象。

第三节 复国时代的先知文学

1.《第二以赛亚书》

《第二以赛亚书》指《以赛亚书》的后一部分(第40至66章)。其作者佚名,学术界通常称之为“第二以赛亚”。他的活动年代比

大先知以赛亚晚约200年,在波斯帝国战胜巴比伦(公元前539年)前后;他于此时向即将返乡的犹太人讲预言,信息大多是安慰之语和新天新地必将来临的预告。

第二以赛亚可能目睹了他为之振奋不已的历史转折:新巴比伦被波斯所灭,古列王颁诏释放犹太囚居者返回故乡,重建家园。他确信自己的同胞必能陆续回归故乡,修复城墙,再建圣殿,重整乾坤,把亚伯拉罕、以撒、雅各的后代统一在犹太教的号角之下,复兴光辉的希伯来文化,弘扬先知们的博大思想,使之深入民心,滋养众生,并光照全世界,泽被万国万族。他深信历史的运行体现了上帝的旨意,返国梦想的实现乃是亚卫借助古列安慰自己的子民、拯救囚居的百姓。

一改多数先知书悲愤激切的格调,第二以赛亚一开头就兴高采烈地传来返乡的喜讯:

你们的上帝说:
　“你们要安慰、安慰我的百姓,
　要对耶路撒冷说安慰的话。
要向他宣告说:
　他争战的日子已经满了,
　他的罪孽被赦免了,
　他为自己的罪已受了双倍的惩罚。”
有人声喊着说:
　“在旷野预备亚卫的路,
　在沙漠修平我们上帝的道。
一切山洼都要填满,
　大小山冈都要削平。
高高低低的要改为平坦,
　崎崎岖岖的必成为平原。
亚卫的荣耀必然显现,
　所有的人都必能看见。

——这是亚卫亲口说的。"(40:1－5)

犹太同胞因罪孽深重而国破家亡，沦落他乡，数十年来已付出沉重的代价，受到双倍的惩罚。如今时机到了，回乡的时刻已经来临，诗人犹如罪犯得到释放，恨不得一下子飞越千山万水，回到阔别多年的家园。面对崎岖坎坷的山路，他恨不得立即修好铺平所有的道路，让流亡各处的百姓顺顺当当地回到耶路撒冷，进而使天下万民都能分享亚卫上帝的荣耀。

第二以赛亚是古犹太民族著名的宗教思想家，为一神论的发展做出过重大贡献。在漫长的古代社会，由于受多神论文化环境的影响，许多以色列人觉得亚卫只是亚伯拉罕、以撒、雅各的神，摩西的神和大卫的神，总之是希伯来民族的神，而不是四邻各族的神。因为四邻诸族各自都有自己的神：非利士人有大衮神，迦南人有巴力神，摩押人有基抹神，亚扪人有摩洛神，亚兰人有哈达神，亚述人有尼斯洛神，巴比伦人有搭模斯神……。他们还认为，各民族在地上征战，实际上折射了天上诸神的交战，地上的胜负源于天上的成败。但精于思辩的历代先知却不断扩大了亚卫的统治权限，如早期的阿摩司说，亚卫不但领以色列人出埃及，也"领非利士人出迦斐托，领亚兰人出吉珥"(摩 9:7)。"巴比伦之囚"事件强制性地打开以色列人的眼界，使他们看到一个远远超出巴勒斯坦狭小疆域的广袤天地，并迫使他们对传统的神学理论作出发展。经过哈巴谷、耶利米、以西结等先知的苦思冥想，亚卫上帝的权限明确扩大到以色列之外的新领域。这些先知提出，犹大惨遭浩劫并非由于外族神灵强大、本族神灵弱小，而是因为亚卫以巴比伦为发泄怒气的鞭和杖，对犯罪的子民施行了严厉惩罚。但在这时，先知们尚未得出"世界唯一神"的清晰概念。再后，当长达半世纪之久的囚居生活结束时，以色列人终于悟出彻底的一神观念，将亚卫上帝推上世界神的宝座。对此作出最精彩论述的是第二以赛亚，他传达神谕说：

我是亚卫，在我以外没有别的神。

除了我以外再没有上帝。
……从日出之地到日落之处，
除了我以外没有别的神。
……我造光，又造暗；
我施平安，又降灾祸；
造作这一切的都是我亚卫。(45:5－7)

第二以赛亚宣布，亚卫不但是以色列人的上帝，也是世间万族的唯一真神和宇宙万物的最高主宰；他的子民不仅有以色列人，也包括各国之民："那些与亚卫联合的外邦人，……我必领他们到我的圣山，使他们在向我祷告的殿中喜乐；他们的燔祭和平安祭，在我坛上必蒙悦纳，因为我的殿必称为万民祷告的殿"(56:6,7)；"时候将到，我必将万民万族聚来，使之看见我的荣耀，……他们必将我的荣耀传扬在列国之中"(66:18,19)。

《第二以赛亚书》中还有闻名遐迩的弥赛亚预言。王国时代的大先知以赛亚曾把弥赛亚塑造成"奇妙的导师、全能的上帝、永恒的父亲、和平的君王"(9:6)，表达出公元前 8 世纪犹大国民对英明君主的盼望及其振兴王国的理想。及至第二以赛亚，国破家亡，民众在异邦已屈辱地生活数十年，弥赛亚形象也相应变成克己为民、忍辱负重的义士和仆人。第二以赛亚作有四篇"仆人之歌"：第一篇强调上帝的灵降在仆人身上，使他谦和平易，在任何环境中都不失望；他负有先知的使命感，将公理传给万邦(42:1－4)。第二篇写仆人自出母腹就被亚卫选召，成为上帝的代言人，他要复兴以色列，作外邦人的光，将救恩施行到地极(49:1－3)。第三篇写仆人为传扬律法甘愿受苦："人打我的背，我任他打；人拔我腮颊的胡须，我由他拔；人辱我吐我，我并不掩面"(50:4－11)。第四篇具体而详实地塑造了一位"受苦仆人"形象：

他的面貌比别人憔悴，
　他的形体比世人枯槁，
……他被藐视，被人厌弃，

多受痛苦,常经忧患。
……他诚然担当我们的忧患,
背负我们的痛苦;
……为我们的过犯受害,
为我们的罪孽被压伤。
因他受的刑罚,我们得平安;
因他受的鞭伤,我们得医治。
我们都如迷途的羊,各人偏行己路,
亚卫使我们众人的罪孽都归在他身上。
他被欺压,却自卑不开口,
他像羊羔被牵到宰杀之地,
又像羊在剪毛人的手下默然无声。
……他将命倾倒,以至于死,
还被列在罪犯之中;
他却担当多人的罪,
又为罪犯代求。(52:13-53:12)

这位仆人有其十分鲜明的特点:谦卑克己,为担当世人的忧患和罪孽默默无闻地承受各种痛苦,被藐视、遭厌弃、受刑罚,以至于死。福音书和使徒书信多次引用本文,称这“受苦仆人”乃是耶稣基督的预表,他的种种遭遇都应验在耶稣生平尤其因救赎世人而被钉上十字架一事中。犹太学者则力排此说,而主张“受苦仆人”原指犹太人的复国救主,或拟人化的以色列国,其原型可能是某位个人,如耶利米、所罗巴伯、第二以赛亚本人,或某个遭放逐的英雄,某位受苦的虔诚人等。

第二以赛亚是古希伯来民族最卓越的思想家和最杰出的诗人。他的一神论超出民族利益的狭隘境界,寓有胸襟开阔的博爱和大同理想。他笔下的“受苦仆人”体现了舍己为人的至高人格,对日后耶稣形象的塑造产生了直接的影响。他鼓吹希伯来民族负有带领世人涤除罪孽、进入圣洁的天职,为世界性宗教基督教的诞

生作了理论上的准备。他描绘了"新天新地"的蓝图，憧憬一个没有压迫、没有争斗的和谐社会，为后人追求完美国度提供了闪光的坐标。他的言论完全是美妙、热切、流畅的诗歌，自始至终充满隽永的诗情画意。全卷融抒情、叙事、对话、议论于一体，场景阔大且接连转换，从民众的回归到上帝对万国的呼唤，直到弥赛亚理想国度的实现，高潮迭起，喜乐的情调贯穿首尾。

2.《哈该书》

哈该的生平事迹不详。从本书的记载看，他是公元前 6 世纪下半叶的先知，在犹太人重建圣殿时期说预言。由其言论"你们中间存留的，有谁见过这殿从前的荣耀呢"，学者们推测，他或许目击了所罗门圣殿的被毁，属于"见过旧殿的老人"。若然，他便于公元前 586 年被掳至巴比伦，约半个世纪后随所罗巴伯一同回乡，说预言时已超过 80 岁。他和撒迦利亚同时作先知，但似乎较年长，因为每当二人并提时，他的名字总排在前面。

公元前 538 年数万囚居者在所罗巴伯、耶书亚的带领下返回巴勒斯坦，首先重建祭坛，恢复对亚卫的敬拜，接着便举行重建圣殿的奠基礼(公元前 536)。但是建殿计划的实施遇到意外阻力，工程刚刚破土就被迫停下来，一连 16 年停滞不前。波斯王大利乌二年(公元前 520)，帝国境内的经济政治局势出现转机，先知哈该不失时机地登高疾呼，劝勉所罗巴伯和耶书亚带领百姓完成建殿之工。他的呼吁得到响应，同年六月二十四日建殿工作恢复进行。四年后(公元前 516)"第二圣殿"终于竣工落成。

《哈该书》只有两章，主要篇幅是先知的四次讲演。第一次讲演(1:1－11)发布于"大利乌王第二年六月初一日"，相当于公元前 520 年 8 月 29 日。他向省长所罗巴伯和大祭司耶书亚传信息，其中所罗巴伯代表犹大王族后裔，耶书亚代表祭司阶层。讲演的内容是斥责百姓只顾自己而忽视修殿："这殿仍然荒凉，你们自己竟住天花板的房屋。"他警告说："为你们的缘故，天必不降甘露，地也不出土产；我要命干旱临到地土、山冈、五谷、新酒和油，并地上的

物产、人民、牲畜,以及人手劳碌所得的一切。"民众听到哈该的信息后反应热烈,纷纷跟随所罗巴伯和耶书亚参加修殿,时间是"大利乌王第二年六月二十四日",即公元前520年9月21日,哈该第一次讲演23天以后。

哈该的第二次讲演(2:1－9)发布于同年"七月二十一日",相当于10月17日。内容是鼓励所罗巴伯、耶书亚和众百姓"刚强作工",并应许他们:"过不多时,我(亚卫)必再一次震动天地、沧海与旱地;我必震动万国。万国的珍宝都必运来,我必使这殿充满荣耀。……银子是我的,金子是我的,这殿后来的荣耀,必大过先前的荣耀。这地方我必赐平安。"

哈该的第三次讲演(2:10－19)发布于同年"九月二十四日",相当于12月18日。内容是重申若干洁净条例,并告知百姓,建殿之前"旱风、霉烂、冰雹"接连不断,仓里没有谷种,葡萄树、无花果树、石榴树、橄榄树都不结果子,但从今日以后,亚卫必向众人赐福。

哈该的第四次讲演(2:20－23)也发布于"九月二十四日"(12月18日),内容是对所罗巴伯的应许:"我亚卫必震天动地,我必倾覆列国的宝座,除灭列邦的势力,并倾覆战车和坐在其上的。马必跌倒,骑马的败落,各人被兄弟的刀所杀。……我仆人撒拉铁的儿子所罗巴伯啊,到那日,我必以你为印,因为我拣选了你。"这是一段颇有特色的弥赛亚预言。一般说,弥赛亚形象在早期是出自大卫家族的君王(赛9:6,7),至晚期演变为协同上帝进行最后审判的"人子"(但7:13),但在中期,却两次与现实中的人物联系起来——第二以赛亚称波斯王古列是亚卫的受膏者(赛45:1),哈该又说所罗巴伯由亚卫拣选,是他选出的"印"。哈该给予所罗巴伯如此崇高的荣誉,可见对他及其领导的复兴大业寄托了无可比拟的厚望。

综上所述,《哈该书》的主旨是,号召重返故乡的犹太人在亚卫拣选的所罗巴伯领导下,全力修复耶路撒冷圣殿,坚信"这殿后来

的荣耀，必大过先前的荣耀”。作为文学作品，《哈该书》基本上用散文写成，只有不多几段是诗。语言文字不事雕琢，但简明有力，具有很强的感召性。全书以第三人称提及哈该，大概出自其弟子的编纂。

3.《撒迦利亚书(第1至8章)》

《撒迦利亚书》共14章，一般分为前书(1至8章)和后书(9至14章)两部分。前后两书的文字风格和内容相去甚远：前书明确注有撒迦利亚宣讲预言的时间，后书没有任何年代或日期；前书多以异象表述，后书不再出现异象；前书是散文体，文字平实，后书诗文并茂，文字优美；前书多用第一人称讲论，后书只出现一次第一人称。就内容而言，前书以勉励民众重建圣殿为中心，后书与建殿毫无关系；前书的社会背景是“全地安息平静”，没有战乱，后书却是社会动荡战祸频仍；前书的中心人物是所罗巴伯和耶书亚，后书这二人销声匿迹，再未出现。关于后书的成书年代，较晚近的研究者都主张为希腊化时代(公元前332年以后)。第9章13节提出“攻击希腊的众子”，表明这时以色列已遇到顽敌希腊。书中出现亚述、埃及等是为了借古喻今，暗指希腊的塞琉古王朝和托勒密王朝。第9章曲折地反映了亚历山大大帝的征伐、他的猝死和帝国的分裂，以及先知萌发的复兴犹大的希望。第10章则间接表现了亚历山大大帝死后帝国分裂、战争持续数十年的局面，以及分裂后的王朝分崩离析、走向灭亡的颓势。

《撒迦利亚书》第1至8章(即所谓“撒迦利亚前书”)的作者是与哈该同时期的先知撒迦利亚。卷首引言称他是“易多的孙子、比利家的儿子”，易多乃是随从所罗巴伯、耶书亚一同从巴比伦回乡的祭司。撒迦利亚很年轻时便作了先知，当时被称为“少年人”。他于“大利乌王第二年八月”(公元前520年10至11月)讲预言，和哈该大体同时，比他仅晚两个月。以斯拉曾记述他和哈该同心协力、劝勉并领导回乡者重建圣殿之事。哈该这时显然已年纪老迈，他们老少二人为了同一目标而共同努力，终于在四年后(公元

前 516 年)督促众人完成重建圣殿的伟业。

"撒迦利亚前书"的主题与《哈该书》相同,也围绕着劝告民众重建圣殿展开,只是语言由哈该的直陈式转换为一系列暗示性的异象。"四马的异象"宣讲于"大利乌第二年十一月",即公元前 519 年 1、2 月间,通过骑马人在番石榴树中间随意走动,说明"全地都安息平静",已是重建圣殿的大好时机。"四角和四匠"说犹大人虽然被列国欺压,列国也必定受惩罚。"准绳的异象"描写有人用准绳测量耶路撒冷的长和宽,为动工建殿做好了准备。"大祭司的异象"称亚卫悦纳大祭司耶书亚,"把洁净的冠冕戴在他头上,把华美的衣服穿在他身上"。"金灯台和二橄榄树"预告所罗巴伯必能完成建殿之功:"大山哪,你算什么呢? 在所罗巴伯面前,你必成为平地。你必搬出一块石头,安在殿顶上。……所罗巴伯的手立了这殿的根基,他的手也必完成这工。""飞行的书卷"宣称偷窃者和起假誓者必被除灭。"量器和妇人"预言罪恶将被逐回其发源之地示拿(即巴比伦)。"四车的异象"写亚卫的马车遍地行走,已经平定四方。

八个异象之后,第 7、8 章记述撒迦利亚在"大利乌王第四年九月"(公元前 518 年 11 月)的一段讲演,这时建殿工程正在紧张进行中,先知责备众人禁食不诚心,提醒他们往昔如何因叛逆而被掳,鼓励民众尽力做工,并预告圣城必将复兴:"万军之统帅亚卫如此说:我为锡安心里极其火热。……我现在回到锡安,要住在耶路撒冷中。耶路撒冷必称为诚实的城,万军之统帅亚卫的山必称为圣山。……他们必平安撒种,葡萄树必结果子,地土必有出产,天也必降甘露"。

"撒迦利亚前书"一改历代先知书淋漓陈辞直抒胸臆的风格,而以一系列象征性的异象曲折地表达作者的见解,这是它最突出的文学特色。这些异象篇幅短小、文字简练,与以西结笔下洋洋洒洒的寓言故事迥异其趣。下面是第六个异象"飞行的书卷":

> 我再观看,看见一卷书卷飞过天空。天使问我:"你看见

> 了什么?"我说:"我看见一卷书卷飞过天空,它长9米,宽4.5米。"于是他对我说:"那上面写着送往全世界的咒诅。书卷的一面写着:所有盗贼都要从地上除去;另一面写着:所有发假誓的人也要除灭。万军的统帅亚卫说,他要发出这咒诅,使这咒诅进入每个盗贼的家和发假誓者的家,这咒诅要留在他们家里,使他们都灭亡。"

这个异象先写含义不明的书卷,再由天使揭开其中的奥秘:亚卫用它咒诅一切盗贼和发假誓者。这已是启示文学的写法。启示文学兴盛于希腊化后期和罗马时期,较早的杰作之一即"撒迦利亚后书"。

4.《玛拉基书》

在希伯来文中,"玛拉基"是"亚卫的使者"的昵称。据此,多数学者认为本书乃是匿名作品,作者的名字、生平、身世皆不可考。全书共四章,主要内容是针砭时弊,呼吁悔改,警告民众亚卫的日子已经临近。

先知揭露祭司藐视上帝、亵渎上帝的圣名,说:"儿子尊敬父亲,仆人敬畏主人;我亚卫既为父亲,尊敬我的在哪里呢?我既为主人,敬畏我的在哪里呢?……你们却亵渎我的名,说亚卫的桌子是污秽的,其上的食物是可藐视的。"他还斥责祭司用残疾的牲畜献祭,不守正道,"竟在律法上瞻徇情面";并责备民众拒绝缴纳什一税:"人岂可夺取上帝之物呢?你们竟夺取我的供物。你们说:'我们在何事上夺取你的供物呢?'就是在你们当纳的十分之一和当献的供物上。"

先知痛心地指出,在伦理道德和人际关系方面,犹太人也陷入罪恶的泥潭:他们"行事诡诈,亵渎亚卫所喜爱的圣洁,娶侍奉外邦神的女子为妻";以强暴对待幼年所娶的妻子,并以休妻为乐;还犯奸淫、起假誓、苛扣工钱、欺压寡妇和孤儿、屈枉寄居的人,无恶不作。

先知认为,这些罪行正是复兴事业迟迟难成的根源。他宣告,亚卫对此决不宽恕,上帝施行审判的日子已迫在眉睫:"那日临近,

势如烧着的火炉，凡狂傲的和行恶的，必如碎秸被烧尽，无一存留。"要想免受刑罚，出路只有一条，就是"记念我仆人摩西的律法，即我在何烈山为以色列众人所吩咐他的律例典章"，谨守严行，不可有误。

根据书中内容推断，《玛拉基书》当成于公元前5世纪中叶尼希米复兴故国时期，这时犹太人由波斯帝国委派的省长管辖，第二圣殿已经落成，献祭礼仪按章法进行，众民常娶异族女子为妻，宗教和道德问题严重，以致尼希米着手推行一系列强硬的改革，如禁止犹太人与外族通婚，规定必须严守什一奉献，并恪守安息日等。因尼希米于公元前445年以后回到耶路撒冷，开始其改革，《玛拉基书》可能写于公元前460年左右——它反映的种种问题当发生于尼希米改革之前，是改革力图铲除的社会弊端。《玛拉基书》以流畅的散文体写成，作者常用设问句发问，再逐一作出回答，修辞技巧别具一格。

5.《约珥书》

关于小先知约珥，我们除了他是"毗土珥的儿子"外别无所知。从书中提供的材料看，他是巴勒斯坦南方人，可能住在耶路撒冷一带。他熟悉献祭和祭司职分，但本人似乎不是祭司，因为他一再要求祭司忏悔。他有丰富的农业知识，尤其关于蝗虫和蝗灾的知识，这又说明他可能来自乡间，本为农夫。

因书中未提供任何历史性资料，学术界对其成书年代颇有争议。此书在希伯来正典中介于《何西阿书》和《阿摩司书》之间，说明古代犹太编纂者认为它成于公元前9或8世纪。后世有人认为它作于犹大王约阿施年间(公元前837—前798)。而近现代研究者多赞同"晚期说"(约成于公元前4世纪中叶)，理由是：约珥未论及任何国王和王子，只提到祭司和长老，特别提到素祭和奠祭，表明著书时王国已不存在，犹太人由祭司领导，常从事献祭活动；约珥未指责偶像崇拜，而这方面的内容是被掳前先知的共同议题；约珥提到"使犹大和耶路撒冷被掳之人归回"，此语应写于犹大国沦

亡之后;约珥述及敌族"将犹大人和耶路撒冷人卖给希腊人","希腊"之名只出现于晚期经卷中;《约珥书》的部分内容带有启示文学特点,与"撒迦利亚后书"类似,而后者的年代被推测为公元前200年左右。

《约珥书》共三章,全部用绝妙的诗体写成,中心信息是宣告"亚卫的日子将到,已经来临"。先知通过描绘一场可怕的蝗灾来传达他的信息:

一群群蝗虫飞到农作物上,
　剪蝗吃剩的,队蝗来吃;
　队蝗吃剩的,蛹蝗来吃;
　蛹蝗吃剩的,毁蝗来吃。
……蝗虫像火山一样,吃尽所有的植物。
它们未到之前像伊甸园般美丽的土地,
　过去以后变成荒凉的旷野。
它们肆行劫掠,什么都不放过。
它们像奔腾跳跃的战马,冲入敌阵的战车,
　又像吞噬干草的野火。
它们队伍整齐,像预备上阵的大军。
它们一到,人人手忙脚乱,大惊失色。
它们像勇士攻打城门,像战士攀登城墙。
它们勇往直前,队列整齐,从不改变方向。
它们成群结队穿过防线,
　声势浩大,所向无阻。
它们直撞城门,窜上城墙,闯进房屋,
　又像盗贼一样破窗而入。
它们一到,大地震动,天空颤抖,
　太阳、月亮都黯然失色,星星也不再发光。(1:4;2:3-10)

蝗虫吞噬谷物蔬果原是古代巴勒斯坦常见的自然灾害,《圣经》对此多有记载。但约珥匠心独运地将蝗虫比喻为无坚不摧的大军,

活龙活现地写出它们横扫大地时的各种奇观，却是绝无仅有的一例。约珥极写蝗灾的恐怖，是为了引出深层的宗教喻义：

亚卫已向他的大军发号施令，
　他的队伍声威雄壮。
亚卫审判的日子多么可怕！
　谁能不为之闻风丧胆？(2:11)

"犯罪－受罚"和"悔改－求恕"是始终响彻于先知文学的声音。数百年来，历代先知无不苦口婆心地重复着一句话：国民罪孽深重，必将受到严惩，要想免于灾祸，只有痛心悔改，以求上帝的宽恕。约珥以蝗灾喻示"亚卫审判日"的可怕，也是为了呼求民众迅速归主："你们要撕裂心肠，不要撕裂衣服，归向亚卫你们的上帝。"先知尤其要求祭司以身作则，并"聚集众民，使会众自洁"。他承诺说，只要真诚悔改，亚卫就"不降所说的灾"，因为他"有恩典，有怜悯，不轻易发怒，有丰盛的慈爱"。透过约珥的警告和许诺，复国时期犹太社团中宗教和道德的混乱状况可见一斑。

《约珥书》的后一部分写成千上万的人聚集在约沙法谷，等候亚卫审判列国的时刻到来；上帝的选民要向推罗、西顿和非利士等沿海敌族报仇，因为他们抢夺金银财宝，归入自己的神庙，把犹太人卖给希腊人，使之远离上帝应许的家园。这部分弥漫着浓郁的火药味，先知号召人们准备打仗，"将犁头打成刀剑，将镰刀打成戈矛"，一切战士都要奔赴前线。它似乎反映了希腊化时代即将开始之际，犹太人对强大的希腊文化和地中海北岸各民族既恐惧又怨恨的敌对情绪。

第四节 短篇小说的成熟

1.《路得记》

《路得记》是一部质朴优美、内涵深邃的田园小说，作于公元前

5、4世纪之交尼希米、以斯拉领导复国运动时期。作者佚名。全文共四章，译成中文后约3 500字。

故事发生在王国建立前的士师时代。犹大伯利恒地方遭遇饥荒，农民以利米勒带着妻子拿俄米和两个儿子玛伦和基连逃荒到异国摩押，在那里娶了两个摩押族儿媳路得和俄珥巴。10年后，以利米勒和两个儿子相继去世，只剩下拿俄米和两个媳妇。

拿俄米听说家乡年景好转，准备回国，对媳妇们说："你们各回娘家去吧！……愿亚卫使你们各在新夫家中得平安。"媳妇们放声痛哭。俄珥巴依依不舍地吻别婆婆，路得却无论如何也不离开拿俄米，说："你往哪里去，我也往哪里去；你在哪里住宿，我也在哪里住宿；你的国就是我的国，你的上帝就是我的上帝；你在哪里死，我也在哪里死；你葬在哪里，我也葬在哪里。"拿俄米看她执意要跟随自己，就不再劝她走，而带她回到伯利恒，当时正是开镰收割大麦的季节。

以利米勒的亲族中有个人叫波阿斯，是个财主。路得到他麦田里拾麦穗，他一见路得就很喜欢，吩咐她不要到别人田里去拾，口渴了就去喝仆人打来的水；又吩咐仆人善待路得，多留些麦穗让她拾。傍晚回家后，路得拾的麦穗打了一担大麦。整个麦收季节，路得都在波阿斯的田里拾麦穗。

拿俄米得知波阿斯很关心路得，就对她说："女儿啊，我该为你找个安身之处，使你享福。波阿斯不是我们的亲族吗？他今夜在场上簸大麦，你要沐浴抹膏，换上衣服，到场上去，等他吃喝完了睡觉的时候，悄悄掀开他脚头的被子，躺在那里。他会告诉你应当做的事。"路得说："凡你所说的，我必遵行。"

半夜波阿斯醒来，发现一个女子躺在脚头，便问："你是谁？"回答："我是你的婢女路得。求你用衣襟遮盖我，因为你是我的至亲。"波阿斯说："不要怕，凡你说的，我都照办。这里的人都知道你是个贤德的女子。我的确是你的至亲，但还有一人比我更亲。明早我去找他，问他肯不肯尽本分娶你，他若不肯，我指着永生的亚

卫起誓,我一定为你尽本分。"天快亮时,波阿斯给路得装上六簸箕大麦,让她带回家。

次日波阿斯来到城门口,当着10个长老的面问那位至亲:"你愿不愿赎回以利米勒的地,并娶了寡妇路得?"那人表示不愿,并脱下鞋子交给波阿斯,作为证据。波阿斯请长老们和众人作证,他有权利和义务赎买以利米勒家的遗产,并娶摩押族女子路得为妻。长老们和众人都愿作证,并对他表达了美好的祝福。

波阿斯娶路得作了妻子,不久生一子,起名俄备得。俄备得就是耶西的父亲、大卫的祖父。

由于《路得记》末尾的波阿斯家谱与福音书中的平行资料(太1:3-6;路3:32-33)大致相同,自古便有"史记说",称《路得记》记载的是信史,记下了名王大卫及耶稣养父约瑟先人的一段族谱;时间在士师时代,地点在伯利恒;路得、波阿斯、拿俄米都是真实历史人物。《路得记》在希伯来经卷中原是诗文集的一卷,译成希腊文时被置于前先知书中,插在《士师记》和《撒母耳记》之间,这种编排即流露出这种见解。

19世纪以来,一批民俗学家发现,《路得记》反映了宗法制时代希伯来人的一种古老风俗"寡妇内嫁制":丈夫死后无子女的寡妇应嫁给丈夫的兄弟,丈夫的兄弟必须娶寡嫂为妻,以便为亡人续后,并防止本家族的财产外流。若丈夫的兄弟拒绝履行义务,就会被寡嫂脱鞋、吐脸,成为"脱鞋之家"。家中无兄弟的,应由较近的亲属娶去,娶时将死者的家产一并赎回。摩西律法详细制定了这方面的规章(申25:5-10)。

《路得记》两处体现了这一习俗:一、拿俄米劝路得回娘家改嫁时说:"我女儿们哪,回去吧!为何要跟我去呢?我还能生子作你们的丈夫吗?……即使我今夜有丈夫可以生子,你们岂能等着他们长大?你们岂能等着他们而不去嫁别人呢?"言外之意是:"我若再有成年的儿子,一定会按规矩让他们把你们娶去。"二、路得欲改嫁本族的近亲波阿斯,波阿斯也想娶她,但路得还有个更近的

亲属，波阿斯就首先征求他的意见，他表示不娶并脱鞋为证后，波阿斯才有资格娶。这段情节形象地显示了上述习俗，只是“脱鞋”的意义有所转变，由寡嫂对小叔子的抗议转为当事人作出某种决定的证据。

此种民俗的另一记载见于《创世记》第38章。雅各之子犹大有三个儿子：珥、俄南和示拉。珥娶妻他玛后死去，他玛嫁给俄南，俄南因不愿给哥哥留后而遗精于地，也遭亚卫的惩罚而死。此后犹大应把他玛嫁给业已成人的三子示拉，但他却未遵此俗，因而遭到他玛的巧妙报复：乔装妓女，和公公同寝并怀了孕。犹大初闻他玛行淫并怀孕时，要把她烧死；得知怀的竟是自己的孩子，又承认他玛比自己更合道义。有研究者认为，这表明在较早阶段，寡妇内嫁时不仅能嫁给丈夫的兄弟，还能嫁给公公。

到现当代，一些文史学者注重开掘《路得记》的伦理学意义，强调作品的魅力来自其中的伦理理想，来自作者在婚恋、家庭描写中注入的最纯真美好的人类亲情。认为小说是一曲爱的颂歌，在散发着田园气息的优美意境中，塑造了几个以爱为人生的第一要义的感人形象，尽情颂赞了人与人之间相互体谅、彼此尊重、真诚相爱的感情。

首先，作品颂扬了婆媳之爱。古往今来婆媳关系往往水火不容，拿俄米和路得却相依为命，难舍难分，甚至生死与共。拿俄米丧子后诚心劝路得回娘家改嫁，全然不顾自己孤身一人，无依无靠，路得却无论如何也不离开她，一心使婆婆老有所养。回到伯利恒后，拿俄米巧为谋划，使路得很快觅得称心如意的夫婿；路得再婚后仍悉心奉养婆婆，使她过上幸福的晚年，以致乡亲们都羡慕拿俄米：“有这儿媳比有七个儿子还好”。

同时，故事还赞美了恋人之爱。路得从异国来到亡夫的故乡，不念再嫁年轻丈夫而诚心侍奉婆婆，在田间拾麦穗时不休息，把拾到的麦子和吃余的食物都带给婆婆，以贤淑和勤勉的品行赢得波阿斯的倾心；波阿斯一见路得就喜欢她，处处关照、厚待、体贴她，

也博得路得的慕恋。在夜间的麦场上，路得以少妇的矜持、谦卑和柔情向波阿斯传去爱的暖流："求你用衣襟遮盖我……，"波阿斯则慎重地告诉她未来婚事的程序，并发出男子汉的热烈誓言："我指着永生的亚卫起誓，我一定为你尽本分。"《路得记》的作者早在两千多年前，就把实际生活中时常剑拔弩张的婆媳关系处理得非常和谐、美满，将两性之间的恋情描绘得极为质朴、美妙，恰到"乐而不淫"的好处，这是它获得历代读者长久共鸣的根本原因。

此外，一批近现代研究者注重考察《路得记》和希伯来民族史的关系，认为此书乃针对特定时期的历史问题而著。他们认为本书写作之际，以色列人正艰难地从事复兴故国活动，尼希米、以斯拉等领袖人物一方面出色领导了这些活动，另一方面又在某些事务中走向极端，以致引起民众的不满。为了防止异教信仰渗入，尼希米禁止犹太人与外族通婚，要他们起誓："必不将自己的女儿嫁给外邦人的儿子，也不为自己和儿子娶他们的女儿"(拉 10:11)。这种决策和做法给百姓造成极大精神痛苦，遭到不少人的抵制。

《路得记》的作者明确反对尼希米、以斯拉的狭隘民族主义观念。他以士师时期的社会生活为背景，借古讽今地赞美不同民族间的团结与互助，指出异族联姻并非坏事。故事的主人公路得是摩押族女子，而摩押族是常与以色列为敌的异族之一。摩押人是罗得长子摩押的后代，摩西率众出埃及后，他们不准以色列人借道过境，还召巫师巴兰咒诅他们，其子孙因此被永远禁止"入亚卫的会"。以色列人行至什亭时，曾受摩押妇女的引诱行淫乱，拜异神，遭到严惩。士师秉政初期，摩押王伊矶伦入侵迦南，辖制以色列人18年，后来被士师以笏所杀。扫罗和大卫年间，摩押族和以色列人也屡屡为敌。再后，大先知以赛亚、耶利米、以西结都曾严厉谴责摩押族。然而，就是如此一个屡遭贬斥的民族，却养育了忠贞贤淑、备受赞誉的路得。路得先后两次嫁给犹大人，第二次与波阿斯结合后，竟成为希伯来民族史上最著名国王大卫的曾祖母。既然异族女子的后代能成为以色列的伟大君王，不同民族间的联姻又

有何害？娶异族女子为妻者又为何必须退离？

《路得记》犹如一曲悠扬的牧歌，通篇散发着令人陶醉的田园气息。作者善于运用简洁的文字，寥寥数笔便绘出富于诗意的场景，将人物的音容笑貌和内心情感展露无遗。这些技巧，连同作品蕴含的深湛哲理，使《路得记》不但在希伯来文学史上占有显赫的地位，还成为世界文学宝库中的璀璨明珠。两千多年来，路得的形象多次出现在文学艺术家笔下，19 世纪英国浪漫派诗人济慈在《夜莺曲》第 7 节中写有这样的名句：

当路得含泪站在异国的麦田中
苦思家乡的时候，从她的愁苦的心中
掠过的，恐怕就是这同一的歌曲吧。

西方诗人、画家和音乐家们以路得为素材创作出许多艺术珍品，颂赞路得的忠贞、勤劳、贤慧和深情，使她永远活在各国人民心中。

2.《约拿书》

在《希伯来圣经》中，《约拿书》是"十二小先知书"之一。按犹太传统说法，其作者是以色列王耶罗波安二世时（约公元前 785—前 745）的先知约拿（王下 14:25）。但事实上本书在许多方面与其他先知书明显有别。除"亚米太的儿子"外，它没有介绍先知的身世、生平、接受神谕的时间和地点，而这些在多数先知书中是必备的。约拿在书中以第三人称出现，讲道词只有一句（"再过 40 天，尼尼微必全城倾覆"），全书其实是一篇人物故事；而其他各书都直接陈述作者对现实问题的见解。因此，《约拿书》并非先知书，而是一篇小说或寓言故事；其作者不是作品人物约拿，而是一位未留下名字的犹太文学家。

《约拿书》共四章，第 1、3、4 章是约拿的故事，第 2 章是一篇置于约拿口中的感恩诗。约拿故事的梗概是：亚卫吩咐亚米太的儿子约拿去亚述首都尼尼微，警告那里的居民厄运将临。约拿却背道而驰，到约帕搭上一只大船，往他施去躲避亚卫的使命。亚卫怒气勃发，使海面狂风大作，波涛四起，随时可能将大船吞没。水手

们心惊胆战，纷纷求神保佑平安，并将船上的货物抛进海中，想使船的重量有所减轻。

当人们忙碌不休时，约拿却下到底舱，躺下沉睡。船长把他唤醒，说："你怎能只顾自己睡觉呢？起来求告你的神，他或许会顾念我们，使我们不至灭亡。"尔后众人一起抽签，想查清这场灾难是谁引起的。结果抽中约拿。约拿只好承认，因他没有履行亚卫的旨意，才引起这场海浪。这时海浪越来越高，水手们问约拿："我们怎样处置你，才能使海浪平息呢？"约拿说："只要把我抬起来，抛入大海，海面就会平静。"水手们竭力荡桨，想让船靠岸，打发约拿下船。但任凭他们怎样努力，都无济于事；大船被海浪越推越远，他们只好把约拿抛入大海。

海浪平息了，亚卫让一条大鱼把约拿吞人腹中。约拿在鱼腹中呆了三天三夜，不住地向亚卫感恩。于是，亚卫又让大鱼把约拿吐到岸上。

亚卫再次吩咐约拿到尼尼微去，这回约拿奉命而行。尼尼微是极大的城，要走三日的路程。约拿进城走了一日，宣告说："再过40天，尼尼微必全城倾覆！"尼尼微王信服约拿的预言，让全城老少披上麻布，禁食祷告，连牛羊也不可吃草；还让所有的人都离弃恶事，改邪归正。亚卫见尼尼微人已回心转意，便不再向他们降灾施祸。

这使约拿很不高兴。他向亚卫说："亚卫啊，我知道你是有怜悯心、常施恩典的神，不轻易发怒，也不常降灾祸，所以我当初才逃往他施。如今求你取走我的命吧！因为我死了比活着还好。"亚卫说："你这样发牢骚，合乎情理吗？"

亚卫让约拿面前长出一棵蓖麻，为他遮挡灼热的阳光，次日黎明又让一条虫子咬蓖麻，使它干枯。日出之后热风扑面，烈日当头，约拿头晕目眩，深为那棵枯死的蓖麻惋惜，再次求死。亚卫说："这蓖麻不是你栽种的，也不是你培养的，一夜生长，一夜枯死，你尚且爱惜；这尼尼微大城有12万多人，还有许多牲畜，我岂能不爱

惜呢?"

研究者们对《约拿书》的含义有不同理解,一种颇有启发性的看法是:约拿象征以色列,大鱼象征巴比伦,尼尼微象征异教世界。上帝呼召以色列向外邦传信息,以色列却拒绝从命,以致被巴比伦吞吃,成为囚徒。被囚后在痛苦中向上帝忏悔祷告,又得到赦免,被释放回国,并赋予新的使命。然而,以色列不解上帝对万国的博爱,而一味等待外邦的倾覆和毁灭。最后,上帝开导以色列人,天下万民皆需怜悯,真理和律法必须传扬到异邦列国,而以色列人正负有向普世传教的重任。

《约拿书》的作者是一位具有"第二以赛亚"式开明豁达观念的人。他相信以色列人负有重要的使命,不但要复兴犹太国家,还须以自己的信念和意识照亮外邦人。他可能在复国时代末期(约公元前4世纪中叶)写作,当时犹太人中流行仇视异族的心理,认为对待敌族只能严惩不贷。他嘲笑这种以邻为敌的狭隘民族主义态度,而赞成普世博爱的世界主义胸襟。他的主张通过亚卫上帝和约拿等艺术形象表现出来。

在小说中,亚卫上帝是一个普爱众生的仁慈天父。他不仅爱自己的子民以色列人,也爱以色列的敌人。故事一开始,他就让先知约拿到以色列的敌国亚述传道,以拯救尼尼微城的12万百姓。当约拿因痛恨亚述人而拒不从命时,他兴起风浪,让大鱼将约拿吞下,以匡正他的谬误之见。后来,亚卫再次派约拿赴尼尼微传道,当他满腹牢骚、口吐怨言时,又以蓖麻的荣枯作比,唤醒他同情、怜悯、体恤敌国之民的良知。可见,这里的亚卫是一位彻底的世界主义者,与族长时期的部落神、摩西时期的民族神和大卫时期的国家神判若两人,而与日后基督教崇奉的天父几无二致。正是通过这样一个上帝,作品表达了博大的主题:宣扬普世博爱,力倡民族团结。

作品的博爱主张还体现在异族水手们的举动中。当海浪越来越高、随时可能淹没大船、吞噬众人之际,他们明知脱险的办法是

将约拿投入大海，却不愿这样做，而是奋力将船划向岸边，以求保下约拿一命。从他们身上也看不到任何种族偏见。

约拿是一个典型的狭隘犹太民族主义者。在国际事务中，他一味顾念本民族利益，对犯过罪行的邻族固执地怀有极深的敌意，必欲置其死地而后快。作者善意地嘲讽了约拿的愚顽与浅薄，暗示他最终被亚卫上帝所折服。

狭隘民族主义在希伯来文化史上并不鲜见，可以说，在先知时代以前，它一直是以色列人处理民族关系的指针。只是从先知们提出"世界神"概念之后，它才有所淡化，然而始终没有绝迹，直到公元前2世纪犹太人被逐出巴勒斯坦、流散到世界各地。其影响甚至波及近现代各国的犹太遗民。之所以出现这种文化现象，是因为在四邻诸国中，以色列人是一个人口稀少的弱小民族，为保存自己，防止被异族同化，他们必须强调自身特色，在本民族和异族之间划出一道明确的界限。而这样做的后果之一，便是妄自尊大和对异族的疏远与敌视。

从以上分析可看出，《约拿书》与《路得记》表达了大体相同的见解和主张。但同工而异曲，二者的写作技巧却相去甚远。《路得记》以朴素的白描手法、准确的细节描写和浓郁的诗情画意著称，《约拿书》则富于浪漫主义色调，以比喻和夸张笔法见长。亚卫上帝为教诲约拿，将尼尼微城的百姓比作蓖麻，这是希伯来文学中极有名的比喻。作者写尼尼微城之大，称穿行它有"三日的路程"；写亚述人禁食祷告，甚至"连牛羊也不可吃草"，都成功地使用了夸张。而说大鱼将约拿吞掉，三天三夜后又将他吐出，更是夸张到了超现实的荒诞地步。

《约拿书》第2章的祷词是一首颇佳的赞美诗，但从约拿口中说出却不合适。诗歌写道：

我遭遇患难时求告亚卫，你就应允我；
　我从阴间的深处呼求，你就俯听我的声音。
你将我投下深渊，就是海的深处；

大水环绕我,你的波浪洪涛都漫过我身。
我说,我在你眼前虽被驱逐,
我仍要仰望你的圣殿。
诸水环绕我,几乎淹没我;
深渊围住我,海草缠绕我的头。
我下到山根,地的门将我永远关住;
亚卫啊,你却将我从坑中救出来。
我心里发昏的时候,就想念亚卫;
我的祷告进入你的圣殿,达到你的面前。
那信奉虚无之神的人,离弃怜爱他们的主,
但我必用感谢的声音向你献祭。
我所许的愿,我必偿还;救恩出于亚卫。

约拿在海中即将葬身鱼腹时呼求救助,应是焦急的语气,这首诗却是溺水者遇救后的感恩语气,与当事人的精神状态不一致。诗中说"海草"缠绕住约拿的头,而鱼腹中不可能生长海草,也不合事理。倘若把全诗抽掉,故事依然连贯,情节发展不受任何影响,所以,这首诗是后人编入的,且编错了位置——正确位置应在约拿被大鱼吐到岸上之后。

第五节 抒情诗的创作和编订

希伯来人富于宗教感情,善于把得自日常生活的思想化作美丽的诗行,咏诵历史,抒发情怀,表达对亚卫上帝的赞美、感谢、求告和忏悔。诗人们像怀中的婴孩依恋母亲那样,把自己的全部身心都托付给神灵,对上帝充满爱、信心和盼望。在历史风云的变幻中,无论遭遇顺利或坎坷、成功或失败、欢乐或忧伤,他们都向上帝敞开心扉,倾诉衷肠,求得喜乐、慰藉、平安和力量。公元前516年第二圣殿落成后,犹太教恢复了圣殿中的唱诗和崇拜活动,抒情诗

的创作从此进入一个新阶段，脍炙人口的诗章层出不穷。总的看，这一时期的诗歌抽象化色彩加重，除少数作品直接抒写犹太人返乡的欢欣和喜乐、历史图景清晰可见外，多数诗章都背景淡化，诗人只在神人交流的境界中徜徉。

《诗篇》第126篇是一首颇富现实气息的小诗，作者正面歌咏犹太同胞的回乡，感谢上帝为他们"行了大事"，将众民带回魂牵梦绕的故园：

当亚卫将那些被掳者带回锡安的时候，
　我们好像做梦的人。
我们满口喜笑、满舌欢呼的时候，
　外邦中有人说："亚卫为他们行了大事！"
亚卫果然为我们行了大事，
　我们何等欢喜。
亚卫啊，你使我们被掳的人归回，
　好像南地的河水复流。
　流泪撒种的，必欢呼收割！
那带着种子流泪出去的，
　必定欢欢乐乐地带着禾捆回来！

这首诗的题记中注有"上行之诗"，可能由犹太教信徒前往耶路撒冷朝圣时吟唱，或他们沿圣殿的石阶登级而上时吟唱。《诗篇》从第120到134篇都标有"上行之诗"，显然是一组作品，大概于复国时代在第二圣殿编订成册，供信徒唱诗时使用。诗集中有晚出者，如上述第126篇(属回归时期)，以及第120篇(作于客居异邦时，其中第5节提到"我寄居在米设，住在基达帐棚之中"，米设位于黑海和里海之间，基达是以实玛利的子孙，居住在阿拉伯旷野)；也有较早的诗，如第132篇，该诗歌颂大卫如何为筹建神的居所而日夜操劳，直到找到合适的地点，将约柜安置妥当。诗中几次提及约柜，如众人在基列耶琳寻找约柜，上帝赐福于约柜所在的圣所，明显写于公元前586年圣殿被毁、约柜失踪之前。这组"上行之诗"

大都篇幅简短，文笔洗练，其中两篇(128,132)论及家庭伦理，认为幸福家庭的标志是勤劳致富，妻子、儿女济济一堂，尤其“弟兄和睦同居”：

看哪，弟兄和睦同居，
　是何等的善，何等的美！
它好比贵重的油浇在亚伦头上，
　流到胡须，又流到衣襟；
又好比黑门山的甘露降在锡安山，
　因为那里有亚卫所命定的福，
　就是永远的生命。

古希伯来人实行家族制，往往三代、四代甚至五代同堂，天长日久家庭成员间难免出现摩擦，有时导致弟兄反目，各奔东西，像亚伯兰与罗得、以扫与雅各、约瑟与他的哥哥们那样。本诗以神圣的比喻称赞“和睦”的善与美，表达出诗人对和谐弟兄关系与美满家庭秩序的神往。

《诗篇》中约半数作品(73篇)被归于大卫，这批“大卫的诗”可能于复国时代做过编纂。大卫是希伯来民族史上最著名的君王，也是极负盛名的才子和诗人，他若被尊为某诗的作者，无疑会使该诗显出更加动人的魅力；另一方面，崇敬他的后代读者每遇爱不释手的佳作，也会产生一种心理：如此美妙的诗章若非出自大卫，还会出自谁呢？他们把“大卫的诗”标注在自己喜爱的诗歌上，久而久之署名大卫的诗歌越来越多，真笔和托名之作混在一起，难以分辨。《诗篇》第72篇末尾有“耶西的儿子大卫的祈祷完毕”字样，说明有人曾搜集起这批大卫的诗，汇于一处，在诗集末尾留下编订之笔。《诗篇》第3至41篇是一组“大卫的诗”(唯第10、33篇例外)，凡提上帝都称“亚卫”(而非“艾洛希姆”)，或许由一位犹大族诗人编订成册。其中第9篇写亚卫对外邦人的审判，可能是波斯战胜巴比伦之后的产物：

我要一心称谢亚卫，

我要传扬你一切奇妙的作为。
我要因你欢喜快乐，
至高者啊，我要歌颂你的名。
我的仇敌转身退去的时候，
他们一见你的面就跌倒灭亡。
因你已经为我伸冤，为我辩屈；
你坐在宝座上，按公义审判万民。
你曾斥责外邦，你曾灭绝恶人，
你曾涂抹他们的名，直到永永远远。
仇敌到了尽头，
他们被毁坏，直到永远。
你拆毁他们的城邑，
使他们连名号都归于无有。
……亚卫又要给受欺压的人作高台，
在他们患难的时候作高台。
亚卫啊，认识你名的人要依靠你，
因你没有离弃寻求你的人。
……外邦人陷在自己所掘的坑中，
他们的脚被自己暗设的网罗缠住。

(9:1－6,9,10－15)

诗中的“仇敌”、“恶人”、“外邦人”可能都指穷凶极恶的巴比伦人，他们肆行无道，嚣张一时，现在已被亚卫支配的波斯王古列击败，永远成为历史的遗迹。诗人因此而“欢喜快乐”，纵情称谢上帝的奇妙作为。

从世间沧桑的递嬗中，希伯来诗人感悟到他们所信的上帝是庄严伟大之神，其荣耀充满宇宙，遍及人间。在《诗篇》第8篇中，诗人用饱含激情的语句歌颂上帝神奇的创造，尤其上帝所造的人类在万物中的崇高地位：

亚卫，我们的主啊，

你的名在全地何其美妙！
你将你的荣耀彰显于天。
……我观看你指头所造的天，
并你所陈设的月亮星宿，
便说，人算什么，你竟顾念他？
世人算什么，你竟眷顾他？
你叫他比天使微小些，
并赐他荣耀尊贵为冠冕。
你派他管理你手所造的，
使万物，就是一切牛羊、田野的兽、
空中的鸟、海里的鱼、凡经行海道的，
都服在他的脚下。
亚卫，我们的主啊，
你的名字在全地何其美妙！

全诗借宇宙万物的奇妙颂赞了造物主的智慧、能力、尊贵和荣耀。本诗与《创世记》开头的“万物始创”观念相同而文体相异，堪称一篇诗体的“万物始创”。它可能作于以斯拉颁布摩西五经之后，诗人被五经所载上帝创世的雄奇和人类地位的优越所感动，乃挥舞诗笔，写出这篇佳作，后来又署上大卫之名。

《诗篇》第23篇是一首广为传诵的名作，无论犹太人还是基督徒都非常喜欢。托名大卫的诗人以充沛的感情、丰富的联想和优美的文笔，颂扬了亚卫上帝对信徒的周到看顾和恩慈引领：

亚卫是我的牧者，
我必不至缺乏。
他使我躺卧在青草地上，
领我在可安歇的水边。
他使我的灵魂苏醒，
为自己的名引导我走义路。
我虽然行过死荫的幽谷，

也不怕遭害，因为你与我同在；
你的杖，你的竿，都安慰我。
在我敌人面前，你为我摆设筵席；
你用油膏了我的头，使我的福杯满溢。
我一生一世必有恩惠慈爱相随，
我要住在亚卫的殿中，直到永远。

犹太人在行过“巴比伦之囚”的“死荫幽谷”之后，不但未遭灭族之害，反而回归故乡，再次“福杯满溢”，这使他们得到心灵的满足，深信自己始终在亚卫上帝的关照之中，如同羊群得到牧人的悉心看顾一般。本诗为广大信徒喜闻乐见，除选用“牧人放牧羊群”的亲切比喻外，还因为它寄托了信徒以亚卫为牧者的满足感，以亚卫为救主的信托感，由于亚卫引领而产生的充实感，以及得到亚卫保护而感悟到的安全感。

第六节　智慧文学的新发展

作为文化复兴的一个重要方面，智慧文学在波斯统治时期也得到长足发展。

《箴言》的内容进一步充实。在初步完成“所罗门箴言集”等的编纂（参见第四章第六节）之后，“亚古珥语录”、“利慕伊勒王的言语”、“论贤妻”等在本时期编订成书，并附于希西家派人誊录的“所罗门箴言集”后部。

“亚古珥语录”先论述诚实、适度、谦卑、孝顺等道德伦理规范，再探索某些自然奥秘，特点是喜爱平行罗列三种或四种事物，如：

精深奥妙、令人猜不透的奇事有四件：
鹰在空中飞翔之道，
蛇在石中爬行之道，
船在海中航行之道，

男女爱恋交欢之道。
……地上绝顶聪明的小动物有四种:
蚂蚁是无力之类,却在夏天储备粮食;
沙番是软弱之类,却能在磐石中造房;
蝗虫没有君王,却能整齐地列队飞行;
蜥蜴以爪抓墙,却能居住于王宫。

(箴 30:18,19,24-28)

小诗表现了作者对奇妙自然的细致观察和深入思考,行文不无雕琢之嫌,却也显示出精心设计、巧妙构思之功。"亚古珥"可能是来自阿拉伯民族的智者,生平无考。

"利慕伊勒王的言语"是一位国王之母对儿子的训诲,中心内容是劝勉儿子不可沉湎女色、贪恋美酒、干那些"足以使君王断送江山的事",而应"秉公判决,为贫苦人主持公道"。这些言论最初可能用来讽谏君王,或被君王用以自勉。因希伯来列王名表中未见"利慕伊勒",有学者推测,此人大概是阿拉伯某朝的国君,或某个部落的酋长。

"论贤妻"的主题是摹绘理想妇女形象,颂赞作者心目中的贤淑妻子。作者说,贤淑的妻子"比珠宝更珍贵"、"一生都叫丈夫有益无损";她不仅自己精力充沛,夙夜辛劳,还善于"指点婢仆料理家务";她以力量和尊严赢得家人的尊敬,又以欢乐和慈爱博取称颂;她不但把家务安排得井井有条,还乐于周济贫困无助、无依无靠的穷苦人。作者感叹道:"姿色是虚幻的,美丽也只是泡影",只有"美德"才备受众人的尊崇。在妇女地位相当低下的古代东方,这首诗表达了作者对妇女的乐观看法。全诗 22 节,严格按照"贯顶体"的规则写成,各节首字母依次照应了希伯来文 22 个字母的顺序。

大型戏剧体诗《约伯记》经过长达数百年的传说、写作和编订(参见第四章第六节、第六章第四节),至复国时代终于全部完工。完工前的最后工序是编入年轻人以利户的四段插话(第 32 至 37

章)。《约伯记》中的若干内证表明,这六章产生于其他各章定型之后,如"以利户"的名字在散文引言中没有出现,其身份介绍是他出场时附带写出的;他屡次直呼约伯之名,文风带有晚期亚兰文特点,与三友人的语言风格明显不同;他的言论带有足够的挑战性质,但却一次也未得到约伯的答复(而此前约伯对每位朋友的发言必作回答);当三友人在尾声中遭到上帝斥责时,他作为同样应受指责的人却奇怪地幸免了,等等。更有说服力的是,若将这六章抽掉,则前后两部分恰好吻合:前面是约伯在"惟愿有一位肯听我"的呼喊声中结束申诉,后面一开头是"那时,亚卫从旋风中回答约伯……"因而,这六章很可能出于某位有才华的编纂人之手,他编书时感到已有内容尚未尽意,便托名以利户提出自己的见解。

以利户的插话重申了三友人奉行的"神义论",只是言辞更为激切。以利户对约伯大为不满,认为他"自以为义,不以上帝为义";对三友人也怒不可遏,认为他们居然驳不倒约伯。他见三友人无话对答,便站出来发表自己的看法,说,约伯对自己清白无辜的辩解是无理的,因其否认了神比世人更伟大;神以苦难惩罚世人,为的是救赎人的灵魂和生命;神的公平毋庸置疑,"他必按人所做的报应人,使各人按所行的得报";神必不眷顾恶人的呼求,反要使他们无处藏身,倾倒灭亡。以利户以一段高谈阔论结束其插话:

现在有云遮蔽,人不得见穹苍的光亮;
　但风吹过,天又放晴。
金光出于北方,
　在上帝那里有可怕的威严。
论到全能者,我们不能测度;
　他大有能力,有公平和大义,
　必不苦待人,所以人敬畏他。
凡自以为心中有智慧的人,
　他都不顾念。(37:21-24)

以利户插话的补入和全书的定稿间接反映出复国时代以色列人民

族自信心的增强。回归的梦想实现了,第二圣殿落成了,恢复大卫王朝昔日荣光的计划正在一步步付诸实施。亚卫上帝又回到犹太人中间,他还是那个与亚伯拉罕、摩西、大卫立过约的、时刻眷顾其子民的公义之神。以这样的神为上帝,《约伯记》的最后定稿者坚信,犹太民族必能再度繁荣昌盛、兴旺发达!

成书后的《约伯记》共 42 章,可分为五部分,第 1 和第 5 部分(即故事的缘起和结局)是散文体,中间三部分(约伯和三友人的论辩、以利户的插话、上帝和约伯的对话)是诗体。全书的构思十分精巧,属典范的戏剧体结构。其中的故事缘起是戏剧的开端,约伯和友人的三轮论辩及以利户的插话是戏剧的发展,上帝和约伯的对话是戏剧的高潮,最后结局是戏剧的尾声,起承转合,脉络分明。

从局部看,发展部分可分为四场:第 1 场,约伯和友人的第 1 轮论辩;第 2 场,第 2 轮论辩;第 3 场,第 3 轮论辩;第 4 场,以利户的插话。

就对白而言,论辩部分多因篇幅过长而不宜搬上舞台,但在开端和结局,某些段落又极富戏剧语言的特色,如第 1 章 13 至 19 节:

> 有一天,约伯的儿女正在他们长兄的家里吃饭喝酒,有报信的来见约伯,说:"牛正在耕地,驴正在旁边吃草,示巴人忽然闯来,把牲畜掳去,并用刀杀了仆人;惟有我一人逃脱,来报信给你!"
>
> 他的话还没说完,又有人来说:"神从天上降下火来,将羊群和仆人都烧灭了;惟有我一人逃脱,来报信给你!"
>
> 他的话还没说完,又有人来说:"迦勒底人分作三队,忽然闯来,把骆驼掳去,并用刀杀了仆人;惟有我一人逃脱,来报信给你!"
>
> 他的话还没说完,又有人来说:"你的儿女正在他们长兄的家里吃饭喝酒,不料有狂风从旷野刮来,击打房屋的四角,房屋倒塌在他们身上,把他们全部砸死;惟有我一人逃脱,来

报信给你!”

约伯便站起身来,撕裂外袍,伏在地上下拜,说:“我赤身出于母胎,也必赤身归回。……”

这个场面先写四位报信人接连上场报凶信,每人都先讲灾情,再说“惟有我一人逃脱,来报信给你”;传报的内容由牲畜、仆人到约伯的儿女,逐层递进。

就戏剧场面而论,《约伯记》如同经典的古希腊悲剧,场景极其壮阔:上至天上上帝与撒旦的对话,下及人间约伯和朋友们的论辩;故事缘起时,天上密谋和人间灾难两度交替出现,高潮时,上帝和约伯又两次直接交谈,它们都将天与地、神与人连成一个浑融的整体。

《约伯记》的语言词藻华丽,句法多变,极富艺术表现力。以上帝从旋风中对约伯的答复为例,它与屈原的《天问》有异曲同工之妙:二者都以神奇的自然奥秘为摹写对象,都用连续提问的句式写成,都因斑斓多姿的天况地貌和动植物而引人入胜。不同的是,屈原的《天问》是“人问天”,体现了人类渴求掌握自然知识的探索精神,《约伯记》的“天问”是“神问人”,目的是以神奇的宇宙万象彰显造物主的伟大、全能和超卓,反衬人类的渺小、无能和平庸,以示世人把握上帝意志的企图是何等愚妄与荒谬。这段诗从上帝在旋风中发布命令开端:“谁用无知的言语,使我的旨意暗昧不明?”使人顿感一种居高临下的威慑力量。接着又连珠炮似地发出一系列提问,以层出不穷的自然之谜把约伯质问得张口结舌,无言以对。上帝的问题中有几处动物描写,运用铺陈手法,成功地摹绘出鸵鸟、马、鹰、河马和鳄鱼的奇异神态。如河马:“它的尾巴挺直如香柏树,大腿的筋脉紧紧相连;它的脊柱有如铜管,它的骨骼胜似铁棍”。又如鳄鱼:

它打喷嚏,水花就溅起光芒,
　它的眼睛犹如火花般闪耀。
它的呼吸燃烧着煤炭,

它的口中喷出火焰。
它的肉结实而坚固，
它的心刚硬如磨石。
它视铁如干草，视铜如朽木，
利箭不能把它吓走，
弹石对于它只是碎秸。
它的扰攘使深渊翻腾，
使海水如锅中滚开的膏油。

诗句辞采优美，想象瑰丽，文笔遒劲，句法灵活，充分显示出诗人驾驭语言的非凡功力。

[1] 阿多·韦瑟：《韦氏旧约导论》，古乐人等译，[香港]道声出版社 1967 年版，第 368 页。

第八章　希腊化时代的文学(上)

第一节　概　　述

公元前332年希腊－马其顿的亚历山大大帝在远征东方的进军中占领巴勒斯坦，把犹太民族卷入希腊化的大潮中，此后数百年犹太传统文化与希腊文化撞击融会，犹太文学在复杂的历史条件下进入一个新阶段——希腊化时代。在希腊民族史上，“希腊化时代”指从公元前334年亚历山大大帝东征至公元前31年罗马兼并埃及的托勒密王朝之间的303年，此间亚历山大的希腊帝国及随后的各希腊化国家相继致力于向东方民族推广希腊文化，以希腊文化改造乃至取代被征服国家的民族文化。对于地中海周围的西亚、北非、南欧即希腊－罗马帝国版图所及区域而言，“希腊化时代”还包括随后的300多年，一直持续到公元4世纪初，这时继希腊之后称雄的罗马统治者完全承袭了前代衣钵，对境内的东方各民族继续推行希腊化政策。本书所论“希腊化时代”乃取其广义：自公元前332年至公元4世纪初。

公元前4世纪中叶巴尔干半岛上的马其顿王国崛起,腓力二世统治年间王权稳固,军力强大,在希腊北部称雄。公元前336年腓力二世遇刺身亡,儿子亚历山大(公元前356—前323)继位。亚历山大生于马其顿的都城佩拉,少年时在宫廷拜著名哲学家亚里士多德为师,受到良好教育。他爱好希腊文学,常以史诗中的英雄阿喀琉斯自比。他16岁随父远征,18岁参与指挥喀尼亚战役,20岁便即位称帝,率军大举征伐东方。公元前332年长驱直入埃及,自称为太阳神阿蒙之子,以示尊重埃及的宗教传统,受到当地贵族和祭司的欢迎。征服埃及后他亲自勘查设计,在尼罗河三角洲西部兴建亚历山大城,随后挥师东进,占领巴勒斯坦和两河流域。公元前331年夏他击败波斯残军,攻占波斯首都苏萨;大利乌三世逃亡中被臣属所杀,波斯帝国灭亡。他继而侵入中亚和南亚,公元前327年经阿富汗南侵印度,欲向恒河推进,时值气候不适,士兵厌战思归,土著居民亦予抵抗,前进受阻。这时亚历山大的远征已达17 600 km,他不得已分水陆两路撤退,公元前324年春回到苏萨,翌年返抵新都巴比伦,同年(前323)6月患急病死去。他死后,所建的帝国迅速瓦解,经长期混战形成若干希腊化国家。

希腊化前期东西方文化交流频繁,相互浸润,希腊文化对东方的影响尤其突出。由于亚历山大大帝的积极推广,希腊文化广泛传播到包括巴勒斯坦在内的东方地区,希腊语成为这些地区的官方语言。亚历山大把希腊文化视为一种超越国界的先进思想体系和生活模式,他提倡与异族通婚,并身体力行,娶波斯女子为妻,试图以此影响他人,使人们对被征服者采取兄弟般的友善态度。他认为,不论什么国籍,只要认同希腊文化和观念,都可以成为希腊人。

在亚历山大东征过程中,一些古老的东方民族熟悉了来自西方的新思潮,欣然接受了新的思维方式和生活习惯。犹太人面临同样的历史课题。然而,当"二希"——希腊和希伯来相会的时候,两个民族都已度过文明发展的辉煌时代,都已形成完备的观念体

系，希伯来不可能轻易地被希腊所取代。事实上，犹太人对希腊化潮流的反应是二重性的：既顽固持守其古老的宗教传统，坚决抵制多神信仰和偶像崇拜，又在现实生活的许多方面自觉不自觉地接受了异域的舶来品，如希腊语、希腊服装、希腊式建筑等。以往200年波斯帝国以亚兰语为官方语言，至希腊化时代亚兰语被希腊语代替，不少犹太人也追随时尚，以熟谙希腊语为荣，竞相学习希腊语，用希腊语了解、研究希腊的文学、艺术、哲学和科学。至公元前3世纪上半叶，旅居埃及和其他地区的犹太人大多已不再熟悉亚兰语和希伯来语，而改用希腊语交际和写作。

公元前323年亚历山大大帝猝死，其部将各据一方，陷入长达数十年的混战，尔后形成三个独立的国家：安提柯王朝统治的希腊、马其顿；托勒密王朝统治的埃及；塞琉古王朝统治的小亚细亚、叙利亚和波斯高原。公元前305年亚历山大的部将托勒密在埃及建立托勒密王朝，实行中央集权的君主制，由希腊马其顿人掌握最高权力，也任用埃及的一些僧俗贵族为官。公元前3世纪托勒密二世、三世在位时国势强盛，除埃及本土外还占据巴勒斯坦、南叙利亚、小亚细亚东南岸和塞浦路斯等岛屿。托勒密二世（公元前285—前247）在亚历山大城建立举世闻名的亚历山大图书馆，藏书逾50万卷（纸草卷），包括几乎所有希腊古典著作和东方典籍，对地中海世界科学文化的发展发挥了极大的促进作用。这时希腊人、埃及人和犹太人各居亚历山大城的一区，都享有民族自治权，但通用语言只有希腊语。为了使不懂希伯来语的人能阅读《圣经》，相传亚历山大图书馆馆长底米丢建议王室组员翻译《圣经》，托勒密二世欣然应允，乃聘请同时精通两种文字的专家，把希伯来经典翻译成希腊语。据说译事在亚历山大港外一个名叫“法鲁斯”的岛上进行，由72位译员紧张工作72天，大功告成，此即《圣经》的第一个译本《七十子希腊文译本》。

公元前301至前198年，巴勒斯坦由托勒密王朝控制达百年之久。在此期间，托勒密政权基本上沿袭波斯人管理属地的政策，

不干预犹太人的内部事务,给予他们一定的自由权利,由大祭司管理政教和民事。这时期大批巴勒斯坦犹太人移居埃及,定居于亚历山大城等地。公元前3世纪中后期托勒密王朝与塞琉古王朝爆发旷日持久的争霸战争(史称"叙利亚战争"),公元前198年塞琉古王朝的安条克三世从托勒密五世手中夺走巴勒斯坦,此后犹太人转换主子,归属于塞琉古王朝统治。

塞琉古王朝以更大的热情向东方各族传播希腊文化。该王朝统治的最初20年巴勒斯坦风平浪静,然而安条克四世伊皮法尼斯即位后(公元前175—前163),犹太人迅速陷入惨遭迫害的境地。为了彻底推行希腊文化,安条克四世于公元前168年断然宣布犹太教为非法,并采取各种极端措施制裁犹太人,如禁止遵行犹太教的礼仪和节期,包括割礼和安息日,又肆意焚烧律法书,悍然在耶路撒冷圣殿为希腊主神宙斯设立祭坛,用犹太人视为污秽的猪肉献祭,甚至强令犹太人吞食猪肉等。有史以来,犹太人第一次仅仅由于信奉本民族的宗教而面临绝境。

安条克四世的倒行逆施遭到犹太人的强烈反抗。耶路撒冷西北莫顶城的老祭司马提亚愤而杀死政府官员,带领儿子们和众乡亲避入山林,向敌人展开游击战。马提亚死后其子犹大·马卡比担任领袖,指挥起义军节节胜利。3年后(公元前165)马卡比人在欢呼声中重返耶路撒冷,为圣殿举行庄严的洁净礼。此后犹大和他的兄弟们约拿单、西门前仆后继,坚持抗战,于公元前143年摆脱塞琉古王朝奴役,建立犹太人的政权哈斯蒙尼王朝(公元前143—前63),由西门执政。

西门执掌哈斯蒙尼王朝8年,犹太地区和平安定,不料后来他竟死于阴谋篡权的女婿多利买手中。西门死后其子约翰·胡肯奴继承王位和大祭司职务(公元前135—前105),他在位前期犹太人疆域扩张,经济发展,颇有欣欣向荣之势,至后期撒都该派和法利赛派斗争加剧,哈斯蒙尼王朝的实力日渐削弱。公元前63年罗马将军庞培东征,该王朝竟不堪一击,土崩瓦解,犹太人又沦落为罗

马帝国的臣民。希腊化国家和罗马帝国各有自身的文化，二者在历史上亦发生相互影响，但前者的“罗马化”是轻微的，后者的“希腊化”则是明显的，诚如德国学者埃伦伯格所说：“希腊化国家对罗马帝国发生了逐渐结合新生力量的作用：若干希腊化世纪的文化（这种文化没有它的由各个国家组成的世界是不能想象的）为罗马的高等教育奠定了基础。”[1]这使罗马帝国前期的统治大都致力于推行古希腊文化，如哈德良（公元 117—138 年在位）便“完全意识到他是一个希腊－罗马帝国的统治者”。在此背景下，他们继承塞琉古王朝的衣钵，更残酷地迫害犹太人，致使犹太人于公元 66—73 年、132—135 年的反罗马起义失败后逃离巴勒斯坦，流散到世界各地。而与此同时，公元 1 世纪上半叶从犹太教中分离出的基督教却以旺盛的生命力迅速成长，至 4 世纪初竟创造出“加利利人战胜罗马皇帝”的奇迹。

希腊化时代是犹太文化与文学发生深刻变革的时代。在西方哲学思潮和社会习俗的冲击下，以色列人的观念和意识出现许多变化，宗教与文学领域产生多元化的倾向。从俘囚时期起，希伯来宗教社团的领导权一直掌握在祭司和文士手中，但到了马卡比起义期间，祭司和文士却分道扬镳，以祭司为主体形成撒都该派，以文士为主体形成法利赛派，二者对待犹太传统和希腊文化歧见颇多，彼此常有争执，甚至刀兵相见。稍后，法利赛派中又分裂出奋锐党人和艾赛尼派。换一个角度观察，耶路撒冷犹太人与散居异域的犹太人在宗教信念、政治态度等方面也有不少差异，概言之，耶路撒冷犹太人主张严守教义，自觉抵制外来文化的渗透，其中立场坚定者仍操亚兰语或希伯来语，不讲希腊语，不去希腊式的剧院和竞技场，视希腊文化为拜偶像、拜假神和伤风败俗。但在异域就不同了——散居的犹太人以希腊语为母语，不可能避开希腊的影响，尽管他们在本民族宗教遗产和西方文化之间划出了清楚的界限，却不否认自己是接受了希腊教育的犹太人。他们熟悉希腊的文史哲著作，从中发现了与希伯来传统相似的观点，试图把希腊哲

学和犹太信仰糅合起来。这方面的杰出代表是罗马时代在亚历山大城著述的犹太政治家兼哲学家斐洛,他主张东西方所有的哲学思想都起源于体现上帝意志的“摩西五经”,而只有首先掌握异域的精神财富,才能真正理解犹太律法书的深邃内涵。

上述多元化的文化背景带来文学领域百花齐放的局面。这时的作品有些出自耶路撒冷犹太人,体现了较严格的传统观念;有些是散居异域者的手笔,具有某种东西合璧的特色。文体类型丰富多彩,有宗教抒情诗(《诗篇》、《三童歌》、《玛拿西祷言》)、爱情诗集(《雅歌》)、小说或故事(《以斯帖记》、《以斯帖补篇》、《托比传》、《犹滴传》、但以理系列传说),以及史传(《马卡比传一书》、《马卡比传二书》、《以斯拉上卷》)、讲演词(《巴录书》、《耶利米书信》)、智慧文学(《箴言》、《传道书》、《便西拉智训》、《所罗门智训》等)和启示文学(《但以理书》、《以斯拉下卷》)等。

在文学创作繁荣兴盛的同时,古籍整理和诠释也取得突出成就。融会了数百年诗歌精华的抒情诗总集《诗篇》和哲理诗总集《箴言》皆于此期编出定本。更重要的是,继律法书之后,《希伯来圣经》的第二部分——先知书——在不迟于公元前 200 年的某个时刻被确定为犹太教的正式经典。先知书共 8 卷,包括“前先知书”4 卷(即申命派史书《约书亚记》、《士师记》、《撒母耳记》、《列王纪》),和“后先知书”4 卷(《以赛亚书》、《耶利米书》、《以西结书》、《十二小先知书》),它们的正典化反映了希腊化时期犹太教急欲抢救其精神遗产,与外来文化殊死抗衡的紧迫心情。在此基础上,由律法书、先知书、诗文集三大部分汇成的《希伯来圣经》于公元 1 世纪末叶完成正典化过程,形成传世的定本。随后,一代代拉比毕生致力于诠释犹太律法的工作,于公元 3 世纪编出《密西拿》,继而在巴勒斯坦和巴比伦编出两部《革玛拉》,它们分别与《密西拿》合并,即为卷帙浩繁的《巴勒斯坦塔木德》和《巴比伦塔木德》(详见第十章)。

第二节　宗教抒情诗

1.《诗篇》

古希伯来民族较重要的宗教诗歌大都保留在《诗篇》中。它们的写作历经几个世纪，从大卫时代起，经分国、俘囚和回归（参见第四章五节、第六章三节、第七章五节），直到希腊化时代；成书当在公元前 3 世纪末或公元前 2 世纪，由第二圣殿的乐师编出定本，以后在圣殿的各种宗教仪式上及各地的犹太会堂中使用。

作为古希伯来宗教抒情诗的总汇，《诗篇》共收入 150 篇作品。按内容特征分类，它们可分为赞美诗、祈祷诗、忏悔诗、咒诅诗、咏史诗、智慧诗、自然诗、弥赛亚诗、特殊诗等。

赞美诗最能体现《诗篇》的风格与特色。犹太诗人盛赞亚卫上帝的奇妙创造、崇高威严与神奇的大能，称他创造了日月星辰、人类居住的大地、地上的万物和人类，并赐人类以“万物灵长”的地位。亚卫支配历史，掌握人类的前途和命运，统驭万有，位于宇宙和人类生活的中心。这位天上的上帝至善、仁爱、信实、智慧、公义、富于怜悯心，他的知识、思想和工作伟大而奇妙，远非世人所能想象。赞美诗的名篇有第 19、23、29、33、46 - 48、65、66、75、76、81、90、93、101、103、108、145 - 150 篇等。第 146 至 150 篇被称为“大哈利路亚颂诗”，常用于欢庆重大节日时的歌舞或咏诵活动，“哈利路亚”意谓“你们要赞美亚卫”。其中第 150 篇以颂神为唯一内容，形象地显示出希伯来人诵诗时弹琴吹号、击鼓奏瑟、手舞足蹈的情景。

祈祷诗由信徒向上帝求告时的祷词构成。千余年间，希伯来人长年挣扎于四邻大国的铁蹄之下，饱尝了战乱之苦和亡国之恨。每逢大难，因在现实中无力自助，他们便习惯性地转向宗教，祈望获得上帝的恩赐与福佑，这使“公众祈祷诗”得到长足的发展。与

此同时,以渴求得到扶助与庇护、希冀消除灾祸与病痛等为内容的“个人祈祷诗”也取得显著成就,这两类诗歌占《诗篇》总量的四分之一左右,如第3、5、7、13、25、26、30、31、34、44、60、67、74、77、80、82、85、89、116、124、125、131、142篇等。它们真切地记录了希伯来人在各种天灾人祸中的痛苦呻吟,抒发了他们摆脱苦难、谋求新生的强烈祈愿。

忏悔诗的发展与历代先知进行的宗教改革活动紧密相关。先知们呼吁众人由注重外表的宗教仪式转向关注内心的道德纯洁,简化献祭礼仪而强化旨在洁净心灵的灵修活动,在此背景下,忏悔诗作为检讨个人罪过的重要方式不断兴盛起来。《诗篇》中最著名的忏悔诗是第6、32、38、51、102、130、143等篇。除个别篇目外,它们都被归在谦卑的大卫名下,如第51篇呼求上帝“洗净我的罪孽,使我恢复清洁”,“在我体内造一颗纯洁的新心,让它充满清洁正确的意念”,题记注为“大卫所作的诗,写于拿单先知提醒他,与拔示巴行淫,谋杀其夫乌利亚必受上帝的审判之后”。

咒诅诗以宣泄对仇敌的刻骨仇恨为突出特点,与渴求自身兴盛发达的祈祷诗恰成对照,名篇有第35、55、58、83、109篇等。摩温克尔(Mowinckel)认为,这些诗由原始巫术中的咒语演化而来,在巫术流行时期,不少民族相信,巫师的咒语对外界能发生强有力的影响[2]。至《圣经》形成时代,它们主要用来咒诅敌族或抽象的“恶人”、“仇敌”等。如第83篇咒诅以东、以实玛利、摩押、夏甲等敌对民族,呼求亚卫“把他们驱散,像驱散风中的尘土和碎秸一般”;第58篇6、8节抒发对仇敌的痛恨:“亚卫啊,求你打断他们的牙根,拔掉这些幼狮的利齿。愿他们像蜗牛一样化为尘土,又像死婴未见太阳就夭折。”罗宾逊(G. L. Robinson)称这类诗作是“一部充满了圣徒精神的书中的不和谐音符”,与《诗篇》宽容仁爱的基调难以兼容[3]。然而,用历史的眼光观察,应当说,希伯来诗人在抒发对本民族深沉热爱的同时,也不掩饰对民族之敌的切齿痛恨,正体现出他们爱国主义精神的两个侧面。

咏史诗是以重大历史事件为题材的希伯来圣诗。希伯来人的历史交织着各种艰难困苦的经历，回顾、咏诵这些经历，是他们增强民族凝聚力的重要手段，也是文学创作的常见主题。第78、105、106、114等篇是这类诗歌的名作。它们从亚卫与早期族长立约写起，依次谈到亚卫赐予迦南之地、约瑟被卖为奴、以色列人在埃及遭受奴役、摩西带领民众出埃及、出埃及后穿红海、越旷野，最后写到大卫登基，成为以色列国的君王。其中许多场面写得生动活泼，如以色列人出埃及后的声威："沧海看见就奔逃，约旦河水也倒流。大山踊跃如公牛，小山跳动如羊羔。"（诗114:3,4）著名启应诗《亚卫的慈爱永远长存》（第136篇）亦可划入此类。

智慧诗属智慧文学，通常只呈现出沉思默想的心态和谆谆诲人的意味，而不见浓烈的感情色彩。作者可能是智慧教师或民间智人。内容多属避恶趋善、和睦相处的伦理教训，间或也有敬畏上帝的教导，如第1篇1节："不从恶人的计谋，不站罪人的道路，不坐亵慢人的座位。"又如第37篇16、17节："与其拥有恶人的财富，不如淡泊一生，正直自持。因为恶人的力量会衰竭，亚卫却必定扶持义人。"类似之作还有第49、50、88、91、112、127、128、133、139篇等。

自然诗的特点是借助自然物象抒发诗人的宗教情感，如以日月的光辉显示上帝的荣华，苍穹的高远展示上帝的至高，群山的雄奇象征神力的超卓，大海的浩瀚喻示神力的宏伟。在诗人笔下，云层是上帝的隐身之处，雷鸣是上帝的怒吼之声，各种天象地貌、花草虫鱼皆是上帝的创造物，世间万象无不彰显着上帝的大能。名篇有第8、29、104、148篇等。以第29篇3节、7至9节为例："亚卫的声音发在水上，荣耀的上帝打雷在大水之上。亚卫的声音使火焰分岔，震动加低斯的旷野，惊动母鹿落胎，树木也脱落净光……。"

弥赛亚诗是古犹太文学救赎母题（motif of redemption）在《诗篇》中的重要体现。希伯来人坚信，亚卫终必救赎其子民摆脱苦

难,救赎的事工将由一位超乎常人的弥赛亚("受膏者",指复国救主)来完成。此类作品形象地描述了弥赛亚的君王职分、统治权能和生平,名篇有第2、16、24、40、41、69、72、91、110篇等。它们受到基督徒的特别重视,《新约》作者记叙耶稣生平时多次引用其中的诗句。

特殊诗指一批未归入以上各类,又带有某种特殊意义的作品,例如:第45篇,题为《君王婚姻歌》,是一篇用于新婚庆典的诗歌(参见第四章第五节)。第119篇,题为《咏诵律法》,是《诗篇》中最宏大的作品,"字母序诗"的代表作。多方面称颂上帝诫命的伟大,以"律法"、"法度"、"道"、"训词"、"律例"……等14种术语指代上帝之言。第136篇,题为《亚卫的慈爱永远长存》,是一篇典范的启应诗,共26节,每节上半句叙述亚卫在以色列民族史上的某种作为,下半句皆为"他的慈爱永远长存",从中可见圣殿歌队分两班唱合赞美诗时的情景。第137篇,题为《被掳者的哀歌》,写一群被囚于巴比伦的希伯来人对故国的深切思念和对仇敌的刻骨仇根,为了解囚居时期犹太人的生活和思想状况提供了珍贵资料(参见第六章第三节)。

《诗篇》被分为五卷(卷1,第1至41篇;卷2,第42至72篇;卷3,第73至89篇;卷4,第90至106篇;卷5,第107至150篇)。一般认为"五卷"意在照应摩西五经,以强调其重要性。这五卷诗歌成书前希伯来人曾编出若干早期诗集,如"大卫诗集"、"亚萨诗集"、"可拉后裔诗集"等。另有迹象能说明早期诗集的存在:《诗篇》中一些作品内容重复,例如第14篇与53篇,第40篇13至17节与70篇1至5节,若出自同一位编者之手,这种现象应可避免;提及上帝时,第1至41篇(卷1)几乎全用"亚卫"(Jahweh,中文本译为"耶和华"),第42至72篇(卷2)则多用"艾洛希姆"(Elohim,中文本译为"神"或"上帝"),第90至150篇又多用"亚卫",这说明《诗篇》至少取自两个早期版本,它们可能与五经J、E底本的来源有关,即"亚卫诗集"体现了南方或犹大传统,"艾洛希姆诗集"体现

了北方或以色列传统。

根据诗前的一些题注，《诗篇》中约2/3的作品出自署名诗人，他们是大卫（73篇）、亚萨（12篇）、可拉后裔（11篇）、摩西、所罗门、以探和希幔（各1篇）。因“大卫的诗”占全卷几乎一半，《诗篇》又被笼统地称为“大卫的诗篇”。其实，很难确认哪首诗真正出自大卫。大卫被注为许多篇章的作者，主要是因为他性喜音乐，作过《弓歌》等名诗，又是设立圣殿唱诗班的首倡人。译为“的”的希伯来前置词“le”兼有英语“by”（由……作）、“to”（给）、“on behalf of”（为）等含义，所以“大卫的诗”可以是“大卫所作的诗”、“献给大卫的诗”，也可以是“为大卫而作的诗”。此外，“大卫”虽指大卫王，也能指所有出自大卫王朝的君王。因此不应只根据题注判断作者，《诗篇》本出自不同时期、不同阶层的犹太教文人和民间诗人，主要是在圣殿中供职的历代乐师和歌手。

由于《诗篇》在圣殿中长期使用，它们便和音乐结下不解之缘。在希伯来原著中，3/4以上的篇章（共116篇）标有题注，所注内容除作者、写作背景、诗体样式、礼仪用途外，还涉及多种有关曲调、乐器等的音乐提示，如第6篇“调用第八”、第9篇“调用慕拉便”、第22篇“调用朝鹿”、第46篇“调用女音”、第53篇“调用玛哈拉”、第56篇“调用远方无声鸽”、第57篇“调用休要毁坏”、第60篇“调用为证的百合花”、第69篇“调用百合花”、第88篇“调用麻哈拉利暗俄”等。为曲调填写歌词与中国的填词步曲类似，但对字数与声律的要求可能不如中国词曲讲究且严谨。标志乐器的词语有第5篇“用吹的乐器”、第8篇“用迦特乐器”、第55篇“用丝弦的乐器”等。此外，有些歌词注明要“交与伶长”，即唱诗班的领队；还有的提到“耶杜顿”之名，据《历代志上》第25章6节等处记载，此人是大卫的乐师。

《诗篇》的题注及诗行之间出现过若干专用音乐术语，如“慕拉便”、“玛哈拉”、“休要毁坏”、“细拉”等，其原始含义大都难以查考，今人的解释也众说纷纭。“细拉”（selah）是《诗篇》中出现最频繁

(达 71 次,在《哈巴谷书》中也出现 3 次)的行间提示语,其希伯来语字根(salal)意谓“举起、提起”(to lift up),《七十子希腊文译本》译为 diapsalma,意思是“间奏曲”、“插曲”。据此,有学者提出“细拉”相当于一个休止符,表示唱诗至此应作短暂停顿,使音乐旋律更加突出;有人则说它是重音符号,示意唱诗者应提高音调,加强语气;还有人说它是延长符号,示意唱诗至此应适当拖长语音。

希伯来文学遗产中再没有哪部书像《诗篇》一样被犹太会堂和基督教会广泛应用,并因此产生极其深远的影响。早在公元前 3 世纪尚未最后定型时,其中一些篇章就在第二圣殿的祭献仪式上按既定时日由会众诵读,除每周 7 天各有固定篇目外,一些特定节期也有必诵章节。公元 70 年第二圣殿被罗马人焚毁后,《诗篇》在犹太会堂中得到更充分的重视,一些平日及节期诵读的篇章被汇纂成礼仪诗选,更广泛地使用于各种敬拜活动中,成为“会堂崇拜的灵性支柱”。初期基督徒是怀抱着《诗篇》从犹太教中分裂出来的,耶稣和使徒们传道时曾多次引证其中的诗句。近代宗教改革年间加尔文将《诗篇》改编成可配乐演唱的歌曲,使之流传更广。近现代欧美音乐大师韩德尔、巴赫、贝多芬、舒曼、舒伯特等则从中获得灵感,创作出名扬史册的艺术珍品。

2.《三童歌》

《三童歌》的全名为《亚撒利雅的祷词和三童歌》,是《七十子希腊文译本》对《但以理书》的三段增补之一,安插在《但以理书》第 3 章 23 节与 24 节之间。“三童”指哈拿尼雅、米沙利和亚撒利雅。据《但以理书》第 3 章 1 至 23 节记载,他们本是但以理的同伴,耶路撒冷失陷后被带到巴比伦王尼布甲尼撒宫中,由太监长分别改名为沙得拉、米煞和亚伯尼歌。因拒绝跪拜尼布甲尼撒所立的金像,他们被处以死刑,捆绑着投入烈火熊熊的窑中。《三童歌》即在此情节之后,写亚撒利雅在火焰中盛赞上帝,请求他施行奇迹营救他们;三少年因得到天使的保护,在火窑中安然无恙;他们齐唱颂歌,呼唤天地万物同声赞美上帝。随后,按《但以理书》第 3 章 24

至30节所记,尼布甲尼撒见此三人丝毫未受伤害,就下令万民敬拜犹太人之神,并为三少年加封高位。

《三童歌》的原著可能是希伯来文,也有人说是亚兰文或希腊文,现存最早的抄本为希腊文。作者的详情迄无确考,他通过三少年的忠信行为,赞扬在异教国家顽强维护民族信仰的犹太爱国志士,并借助上帝对三少年的神奇保护,说明犹太人的上帝是无所不能的宇宙唯一主宰。全篇仅68节,可分为三部分:

一、亚撒利雅的祷词(第1－22节)。亚撒利雅在烈火中高声祷告,说:"啊,主啊,我们祖先的上帝,我们赞美你,崇拜你,愿你的名字永披荣光。……我们全心全意地向你保证,顺从你,礼拜你,并且向你祷告。请你以仁慈和怜悯对待我们吧,让我们永远不再蒙受羞耻。啊,主啊,用你的奇迹来营救我们吧,给你的名字带来荣耀。将耻辱和羞愧降给所有那些迫害我们的人吧,解除他们的强权,粉碎他们的力量。"

二、火窑内外的情况(第23－27节)。这是一段散文体插叙,讲国王的仆人们把三少年投入火窑之后,不住地往里加油,加沥青,加亚麻,加木柴,把火烧旺,冒出的火焰高达22 m,就连火窑旁边的人都被烧焦。然而主的天使降临在火窑里,将火焰推到一边,窑中如有习习凉风,火焰根本烧不着三位忠信的少年。

三、三少年赞美上帝之歌(第28－68节)。这是全篇的主体部分,写三位少年人在火窑中同声赞美上帝,唱道:

啊,主啊,我们祖先的上帝,
　我们赞美你。……
太阳月亮赞美主啊,
　唱诗赞美他,荣耀永无疆。
天上星星赞美主啊,
　唱诗赞美他,荣耀永无疆。
雨呀露呀赞美主啊,
　唱诗赞美他,荣耀永无疆。

各种风儿赞美主啊,
　唱诗赞美他,荣耀永无疆。
火焰热浪赞美主啊,
　唱诗赞美他,荣耀永无疆。
严寒酷暑赞美主啊,
　唱诗赞美他,荣耀永无疆。
露水和雪赞美主啊,
　唱诗赞美他,荣耀永无疆。
黑夜白天赞美主啊,
　唱诗赞美他,荣耀永无疆。
光明黑暗赞美主啊,
　唱诗赞美他,荣耀永无疆。
冰和严寒赞美主啊,
　唱诗赞美他,荣耀永无疆。
露呀雪呀赞美主啊,
　唱诗赞美他,荣耀永无疆。
闪电风云赞美主啊,
　唱诗赞美他,荣耀永无疆。
……哈拿尼雅、亚撒利雅、还有米沙利,
同心合意赞美主啊,
　唱诗赞美他,荣耀永无疆。

很明显,这本是一首用于礼拜仪式的启应体赞美诗,由唱诗班的两组歌手隔句对唱,一唱一合。其内容和手法无疑受了《诗篇》第136、148篇的影响,成诗时间当在《但以理书》之前,即在公元前163年以前,但它连同"亚撒利雅的祷词"等被编成《三童歌》,插入《但以理书》中,则是公元前2世纪末或前1世纪之事。

3.《玛拿西祷言》

《玛拿西祷言》是一篇短小的忏悔诗,只有15节,传由犹大国恶王玛拿西(约公元前692—前638)所作。据《历代志下》第33章

记载，玛拿西在耶路撒冷作王时为巴力筑坛，祭拜偶像，侍奉天上万象，“多行亚卫眼中看为恶的事”；亚卫怒气发作，乃让亚述王的将帅用铜链锁住他，带往巴比伦；他虔诚忏悔，在上帝面前极其自卑，亚卫便垂听他的祷告，使他回归耶路撒冷，仍坐国位。《玛拿西祷言》即想象中玛拿西向上帝认罪时的祷文，插在《七十子希腊文译本》的《历代志下》第 33 章 12 节和 13 节之间。

全诗首先赞美上帝“创造了宇宙及其光辉的一切”，“那灿烂的荣耀盖世融融，那无比的愤怒罪犯难熬”，继而向上帝认罪：

我犯的罪孽超过海边的沙粒，
　主啊，它们如此之多。
……自身的罪孽将我压垮，
　其沉重的铁链令我低首躬身。
我曾使你发怒，因此得不到救助，
　我到处竖立偶像，我做事令你忿恨。

接着向上帝求赦：“主啊，我诚心诚意地祷告：赦免我吧，赦免我吧。莫因我之罪灭我之身，莫恨我无休止，莫判我下阴间。”最后，以颂赞“上帝的荣耀万古长存”告终。

研究表明，本诗的原著是希伯来文（也有人说是希腊文或亚兰文），实际作于公元前 2 世纪或前 1 世纪，作者系一匿名犹太人，作诗目的是使《历代志》及《列王纪》关于玛拿西的记载更符合犹太神学逻辑：《列王纪》称玛拿西在耶路撒冷作王 55 年，其间无恶不作，大大触怒了亚卫上帝。而如此一个恶王为何能国运长久？史家却未作说明。晚出的《历代志》试图对此作出解释：因为玛拿西在亚述人来侵时幡然悔罪，“极其自卑”，向亚卫上帝作了虔诚的忏悔。在此基础上，《玛拿西祷言》的作者进一步补出忏悔的内容，使《列王纪》留下的疑问得以圆通。

第三节　爱情诗集《雅歌》

《雅歌》又名《歌中之歌》或《所罗门之歌》,是古希伯来优美动人的世俗爱情诗集。不同于《圣经》其他经卷,它一开头就以热烈明快的诗句使人耳目一新:

愿你用嘴唇亲吻我,
　你的爱情比美酒更香甜。
你的膏油这样芬芳,你的名声如此显赫,
　难怪少女们都倾慕你。
你带我走吧,让我们一起走吧!(1:2－4)

少女对情郎的挚爱直抒胸臆地倾诉出来,大胆、率真到了令人惊异的程度。随后,诗章以对唱形式抒写爱侣间的钦羡和慕悦,情郎称少女是"荆棘中的百合花",少女称情郎为"树林中的葡萄树"。少女向伙伴们深情地倾诉:"我喜欢坐在他的荫下,品尝他的甘甜果子,……求你们给我葡萄干增补我力,给我苹果畅快我心,因为我已思念成病。"句中巧妙地运用了双关手法,"果子"、"葡萄干"、"苹果"既是食物,也是爱情的食粮。他们的爱恋不仅内在于心,还外化为肉体的相互吸引:"他的左手放在我头上,他的右手将我抱住。"诗歌还两次描述少女热恋中的幻觉,在恍惚迷离的境界中揭示出情人酷思爱侣时的感受:魂牵梦绕、神不守舍、坐卧不宁。除正面抒发恋人们的情感外,诗人也借用反衬手法,以万象更新的明媚春光衬托人间爱情的美妙感人:"冬天过去了,雨水已经止住,百花齐放、百鸟争鸣的季节已经来临。斑鸠的歌声清晰可闻,无花果树结满了果子,葡萄树也开花放香。"

借用大自然中的优美物象极力夸赞男女主人公的身姿容貌之美,是各国民间爱情诗共有的内容。古埃及情歌描写姑娘的美丽时有如下诗句:"看啊,她像天上的星辰,……她的头发是纯真的天

青石,她的手胜过黄金,她的指头宛如莲花。"阿拉伯的《一千零一夜》对娇美女郎也有类似描绘:"她似乎是天空闪闪发光的明星,正是:她启齿微笑的时候,像一串均匀的珠玉,像一阵透明的冰雹,也像芬芳的甘菊。她的头发仿佛是漆黑的夜,她的容颜羞退了晨曦。"《雅歌》对情人美貌的刻画毫不逊色,比如少女眼中的情郎:

我的良人英武出众,超乎万人之上。
他有硬朗的头颅,乌润浓黑的鬈发,
　他的眼睛纯良和善,深沉而平静。
他有凤仙花和香草一般的双颊,
　又有散发着没药香气,百合花似的嘴唇。
他的双臂好像镶满水苍玉的金杖,
　他的身躯如同嵌上蓝宝石的象牙。
他的双腿犹如精金座上的白玉石柱,
　又像黎巴嫩山中挺拔的香柏树。
他嘴里的话语叫人心甜,
　他整个人儿都那么可爱。(5:10－16)

又如情郎对心爱姑娘的由衷赞美:

女王一样的姑娘啊,
　你穿着凉鞋的脚多么美丽!
你的大腿圆润像美玉,
　是巧匠的杰作。
你的肚脐像一个圆圆的酒杯,
　里面盛满美酒。
你的腰像一束麦子,
　四周有百合花围绕。
你的双乳像一对小鹿,
　像一对孪生的羚羊。
……你多么秀美,多么可爱!
　你的爱情多么令人陶醉!

你的身材婷婷如棕榈，
　你的双乳如串串葡萄。
……你的气息如苹果一样芬芳，
　你的亲吻像上好的美酒。(7:1－9)

这段情诗不加隐讳地赞美少女的大腿、肚脐、双乳和气息，似乎非此不足以抒发心底之爱，泼辣直率的程度连西方学者也为之惊讶。

《雅歌》对爱情的礼赞在临近结尾处达到最高潮：

爱情如死亡一般坚强，
　嫉妒如阴间一样残酷。
爱情发出的火焰，
　就是亚卫的烈焰。
众水不能熄灭这爱火，
　洪流也不能把它淹没。
若有人想用家财换取爱情，
　他必全然被藐视。(8:6,7)

这段诗从不同角度揭示出爱情的崇高地位：它"如死亡一般坚强"，它发出的火焰是"亚卫的烈焰"，这烈焰胜过众水和洪流，爱情决非财富所能换取。对爱情如此推崇备至，可以说，在整个世界上古文学中都是罕见的。其中除世俗特征外，希伯来诗人还赋予爱情一种神圣价值，将男女之爱与上帝的烈焰等量齐观。全诗仅在此处出现神的名字，不但无妨其世俗性质，反而更显诗人情感的炽烈奔放。

如何理解《雅歌》的思想意义？古往今来的研究者众说纷纭。早在希伯来正典形成时代，犹太拉比们就普遍认为《雅歌》很少宗教价值。犹太哲学家亚历山大的斐洛曾广泛引证《旧约》，但他现存的著作无一处提及《雅歌》。《新约》也没有明确提到它。约公元90年召开的詹尼亚会议曾就《雅歌》是否适宜列入正典展开激烈辩论，著名拉比亚吉巴成功地运用寓意法阐明它的宗教价值，才使《雅歌》入选。他主张"良人"或所罗门象征亚卫，书拉密女象征以

色列，全书表现的是上帝对以色列的爱和以色列对上帝的回爱——这种解释为《雅歌》登入《圣经》大堂扫清了道路。后来基督教继承了此法，但说诗中寓示的是耶稣基督与教会或信徒之间的互爱。奥利金的《雅歌注释》(公元 3 世纪)即持此说。亚历山大主教亚塔那修将第 1 章 2 节("愿你用嘴唇亲吻我")解释为古代以色列对于已成肉身之道的寻求。近人亨利(M. Henry)在其《圣经评注·雅歌篇》中说，此书"暗喻基督与整个教会，基督与个别信徒正在充满爱意地谈话"[4]。但自古也有不少人反对寓意法，认为所罗门不配代表上帝或基督，因他老年时被妃嫔诱惑，"去随从别的神"(王上 11:4)。

古代影响较大的又一诠阐方法是预表法。所谓"预表"，是主张作品描写的虽是此事，而描写此事的目的却是"预先表露"出必将发生的彼事。这是古代影响深远的又一解经法。首倡此说者是提欧多(Theodere，？—429)，他断言，《雅歌》以所罗门婚娶法老女儿(或其他公主)为历史根据，预表了耶稣基督将与外邦人联合。近代德国宗教改革领袖马丁·路德也用此法解释《雅歌》，他论及"所罗门在巴力哈门有一葡萄园"(8:11)时称巴力指"主"，哈门指"多"，葡萄园指教会，此语意在预表主耶稣基督将有众多的教会和信徒[5]。近代学者德里茨(F. Delitzsch)也反对寓意法而主张预表法。然而，对《雅歌》的预表法解释始终不及寓意法影响广泛。

20 世纪上半叶，随着"神话－原型批评"的兴起，西方一些学者尝试以神话法解释《雅歌》。比如密克(T. J. Meek)认为，《雅歌》的原型乃是两河流域上古神话中植物守护神搭模斯(Tammuz)与女神伊什塔尔(Ishtar)的恋爱故事。在故事中，搭模斯遇难堕入地府，伊什塔尔只身入地府将他救回，使之死而复生。因此，《雅歌》的意图是间接地表达对搭模斯和伊什塔尔的崇拜。密克考证说，希伯来文 dodi(通常译为"我的良人")是一个专用名词，实指神灵 Addu(阿都)或 Adad(阿达德)，此神在巴勒斯坦上古文献中又称 Dad(达得)或 Dadu(达都)，在叙利亚文中即指苏美尔－阿卡得文

中的搭模斯[6]。此说提出后轰动一时，但不久便因缺乏更有力的证据而失去支持，只被视为"有价值的推论"。

最后，最基本的诠阐思路还是"字义法"，即只就诗歌的字面意义进行研究，不做超字面意义的开掘。字义法认定《雅歌》是一首通俗爱情诗，表达的完全是两性之爱，根本无意传达某种属灵信息或神学观念。确立此种见解的前提是对婚姻神圣性质的充分肯定。既然男人和女人都是上帝创造的，二者之间的性关系也是上帝规定的，且是作为宇宙最初秩序的一部分存在的；既然耶稣、保罗也一再诲人要夫妻互爱，对男女之间爱情的赞颂就应当毫无异义，颂扬男女爱情的《雅歌》也理当在正典中占有一席之地。开此先河者是18世纪中后叶的门德尔松(M. Mendelssohn)，其后，一大批近现代学者争相效仿。他们指出，《雅歌》之中除了字面明示的世俗爱情外，再无其他奥义可寻。

《雅歌》是诗而非散文，人们对此早就确认无疑，但它是什么类型的诗？是牧歌？诗剧？爱情诗集？抑或其他什么诗体？各种观点都有一批拥护者，他们各执一端，莫衷一是，迄今没有定论。

持"牧歌说"者以20世纪上半叶的摩尔顿(R. G. Moulton)较有代表性。他在《圣经之文学研究》中说，《雅歌》缺乏戏剧应有的若干必要特征，如未按事件发生的先后顺序展开剧情，不像在戏剧中每句话都由确定的角色说出，都与特定的地点相连，相反却具备一些抒情牧歌的特点，如三次出现重叠诗句，数处信笔插入追述往事的对话等[7]。依照摩尔顿的牧歌说，《雅歌》有两位主人公：所罗门王和书拉密牧羊女，全诗从国王迎娶牧羊女开篇，先写盛大的婚礼，然后追述恋爱经过：初春的某日，所罗门到黎巴嫩山的离宫附近行猎取乐，途中偶遇健美的书拉密牧羊女。他为其艳丽所倾倒，遂堕入情网，不料那女子却羞见生人，翩然逸于丛林深处。国王想尽办法，却不得与之相见……。最后他乔装牧童，孤身入山，迎着初升的朝阳，高唱眷恋的情歌，终于打动了牧羊女的心。于是所罗门用豪华的仪式将牧羊女娶回宫中——这便接上全诗开头的情

节。美国学者约德(S.C. Yoder)在《旧约的诗歌》(1948)中也赞成“牧歌说”,但认为主人公不是两个,而是三个,除所罗门、书拉密牧羊女外,还有一个牧羊女的乡下情郎。

持“戏剧说”者古今都大有人在。早在公元3世纪,基督教教父奥利金就把《雅歌》解释为戏剧。12世纪时,犹太拉比伊本·以斯拉(Ibn Ezra)进而提出剧中有三个人物。19世纪以来,主张“戏剧说”的人为数众多,如格布哈德(Gebhardt)、德里茨(F. Delitzsch)、艾瓦尔德(H. Ewald)、金斯伯里(C. D. Gingsbury)、雅可比(J.S. Jacobi)等。他们大致分两种观点,其一(“二主角说”),认为剧中人仅所罗门和书拉密牧羊女二人,剧情和上述“牧歌说”的理解相仿;其二(“三主角说”),称剧中有所罗门、牧羊女和牧羊郎三人,剧情相应变成国王追求牧羊女,牧羊女因倾心于乡间情人而拒绝国王的求婚。

“三主角说”推想的主要情节是:所罗门王到山间的离宫附近行猎,不期然遇见一位貌美的书拉密女子,便一见钟情,设法把她带到宫中。宫女们组成的歌队首先歌唱,试图激起牧羊女对国王的钦敬和爱慕,接着所罗门亲自数次求爱。但牧羊女的心始终不为荣华尊贵的君王所动,因她早已爱上一个牧羊小伙子。她深情地回忆起自己与牧羊人相亲相爱的往事,一再谢绝国王的求婚。最后所罗门王被她的一片真情所打动,便屈尊放她回家与心上人团聚。全诗在欢乐的气氛中,以牧羊郎呼唤书拉密女登山嬉乐告终。

持“爱情诗集说”者不主张从《雅歌》中寻找统一的情节线索,而将它视为由若干短诗汇合成的爱情诗集。首倡人是德国狂飙运动的理论指导者赫尔德(J.G. Herder),随后又有大诗人歌德,以及较晚近的学者葛底斯(R. Gordis)、艾斯菲尔德(Eissfeldt)等。葛底斯将全书分为29篇情歌,艾斯菲尔德则分为25篇。

1873年,普鲁士驻大马士革领事魏斯坦(J. G. Wetzstein)提出关于《雅歌》的“打谷场理论”(threshing board theory),引起学术界

的瞩目,有力地巩固了"爱情诗集说"。他在叙利亚乡间观看农民的婚礼时,发现新婚庆典在打谷场上进行,其间演唱一种名为 wasf 的诗歌,极力夸赞新郎新娘体态的美妙,与《雅歌》的一些片段(如 2:2－7;4:1－7;5:10－16 等)极为相似。他写道:"叙利亚人的婚礼通常在阳春三月举行。……新郎新娘坐在特定的位置上,客人们围着他们又唱又跳,歌中唱的是年轻夫妇的美丽。新郎新娘穿着漂亮的结婚礼服,整周坐在椅子上不做任何事情,专听别人唱歌,欣赏青年人如何寻欢作乐。新娘有时要站起来跳舞,以便让新郎观赏她的美色。""叙利亚农民一生中最美好的日子是婚后第一周。新婚夫妇把自己化装成国王和王后,而村上的男女老少都要为他们服务。"[8] 魏斯坦还指出,《雅歌》中的新娘多次称新郎为"王"(1:4;3:9,11;7:5 等),便是 wasf 诗歌的突出特点。

受魏斯坦理论的影响,葛底斯称《雅歌》是一部"卓越的抒情诗集","包括情歌和自然诗歌,论及求爱和婚姻",并说它"在希伯来历史上,自所罗门时代至波斯时代,至少流行了 5 个世纪"[9]。另有人进一步证实,这种民间情歌曾在西亚地区长期流传,直到当代还为叙利亚农民所演唱。

以上三说各有千秋,综合衡量,"爱情诗集说"的优势似较显著。若将《雅歌》理解为用于婚礼庆典的一组情歌,便无须从中寻找前后连贯的完整情节并补入种种细节,较易于克服前两说可能遇到的困难;同时它又能体现前两说的主要长处:主人公以所罗门和书拉密女自比,因为前者是最荣耀的君王,后者是最美丽的少女。它用对唱、独唱、合唱等形式理解其诗体特征,与"戏剧说"之对白、独白、歌队伴唱等也内涵相通。

关于《雅歌》的作者,犹太人的传统解释是名王所罗门,因为诗中多处提到所罗门,《列王纪》也盛赞所罗门的诗人才华。但现代学者普遍认为,所罗门既以作品人物身份出现,就不可能再是作者,从《列王纪》的记载推出所罗门写了《雅歌》,更显得牵强附会。他们指出,《雅歌》本是民间文学作品,出自佚名的民间诗人,成书

前曾在民间长期传唱，直到希腊化时期的公元前 3 世纪至公元前 2 世纪才形成定本。这批学者从语言学研究中得出有力证据：书中多次以晚期希伯来语关系代词 she 代替早期的 asher；书中有若干亚兰文语词，而亚兰文是公元前 5 世纪之后才流行于巴勒斯坦的；书中还有两个外来语“华轿”和“果园”，分别源于希腊和波斯文，这应是希腊化时期中东各民族文化大交融留在《雅歌》中的印记。另外，第 6 章第 4 节称赞少女“美丽如得撒，秀美如耶路撒冷”，也显示诗章成于较晚时代，因为得撒是分国后北方耶罗波安的都城，与南方的耶路撒冷对峙，所罗门在位时还是无名之地。

第四节　小说和民间故事

1.《以斯帖记》

《以斯帖记》是著名的爱国主义小说，中心事件是犹大女子以斯帖和抚养她长大的堂兄末底改机智勇敢地斗败波斯宰相哈曼。全卷共 10 章，概要如下：

波斯帝国灭巴比伦后，地跨西南亚北非，从印度到古实统辖 127 省。亚哈随鲁王大宴群臣 180 天，最后请王后瓦实提盛妆而出，让众人一睹她的风采和娇艳，不料王后却拒遵圣旨。亚哈随鲁王勃然大怒，下令将她废弃而另立新后。他从全国物色美女，选中犹大女子以斯帖，册封为王后。以斯帖自幼孤苦，由堂兄末底改带大。这次入选进宫，末底改吩咐她不要暴露自己的种族和身世。末底改也在御门供职，一次他得知两个守门的太监阴谋弑君，就通过以斯帖传报国王。经调查属实，二太监被处死，末底改的功绩书于史册。

新任宰相哈曼气焰嚣张，每出入宫门，臣仆莫不跪拜。唯独末底改不向他折腰，始终不跪不拜。哈曼怀恨在心，要除灭末底改和全国的犹大人，以抽签方式择日动手。抽到的是 12 月 13 日，哈曼

遂以国王的名义颁发圣旨,通令全国,传达各省。

末底改要以斯帖利用王后的身份设法挽救。三天后,以斯帖违例进宫,请国王和宰相赴她的私宴。亚哈随鲁和哈曼一同赴宴,宴会上以斯帖请他们次日再来赴宴,说有一个请求要向国王禀明。哈曼宴罢出宫,正得意洋洋时,看到末底改对他又不跪拜,不禁满心恼怒,回家后将此事讲给家人和妻子,他们说:"你可以立一个5丈高的刑架,明早求王将末底改吊在上面。"哈曼便叫人做了木架。

那天晚上亚哈随鲁王辗转难眠,吩咐人取出史册念给他听。念到末底改揭发守门太监阴谋弑君一事时,国王问:"末底改立了大功,可曾赐给他什么尊荣和爵位?"臣仆回答:"没有。"恰在这时哈曼来到宫中。国王问他:"朕想褒奖一个人,你看怎样做才是?"哈曼以为此人必是自己,便说:"让他穿上皇袍,骑上戴冠的御马,叫一个极尊贵的大臣引路,游遍京城的所有街市。"国王说:"你说得很好,明天你在前引路,让末底改骑马游街。"哈曼无可奈何,只得照办。

亚哈随鲁王和哈曼再赴以斯帖的私宴时,国王让以斯帖提要求,说即使是要江山的一半也给她。以斯帖回答:"如蒙恩宠,求陛下饶我一命,也饶我全族人的命,因为我和全族的人都被出卖在刽子手的手中。"国王接问:"那人是谁? 他在哪里?"以斯帖说:"就是这个阴险狠毒的哈曼!"国王大怒,离开酒席走进御花园。哈曼见势不妙,忙向以斯帖乞求饶命。正当他俯伏在以斯帖的躺椅上求情时,国王从御花园返回。他见此情形,更加恼怒,说:"你竟敢在宫中当着朕面凌辱王后!"这话一出口,就有人用黑纱蒙住哈曼的脸。一个名叫哈波拿的太监说:"哈曼刚好为那救驾有功的末底改做了一个5丈高的刑架,放在家中。"国王说:"把哈曼挂上去!"于是哈曼被吊死在自己造的刑架上。这事之后,国王的怒气才平息下来。

亚哈随鲁王把御赐哈曼的戒指转赐给末底改,宣布他可用戒指代替御玺发布诏书。末底改当天就发出诏书,快马传送到127

省,命令犹大人于12月13日武装自卫,这正是哈曼抽签选定除灭犹大人的日子。那天犹大人在京城杀了500人,杀死哈曼的10个儿子,接着又在各省除掉犹大之敌75 000人。事后末底改宣告每年12月14、15两日为"普珥日",因为这是犹大人脱离仇敌得平安,转忧为喜、转悲为乐的吉日。

按犹太学者的传统观点,本书的作者是末底改。公元1世纪著名史家约瑟福斯首倡此说,12世纪拉比伊本·以斯拉(Ibn Ezra)也予赞同。但因全卷末尾盛赞末底改的功绩,与作者的身份不相吻合,此说已被大多数近现代学者所否定。又有称以斯拉或尼希米为作者的,亦影响不大,因《以斯帖记》与《以斯拉-尼希米记》的风格和措辞显去甚远。

学者们指出,《以斯帖记》可能性较大的写作年代应是希腊化时代的马卡比时期,这时犹太人惨遭塞琉古王朝安条克四世伊皮法尼斯的迫害,在忍无可忍之际举起义旗,反抗又一个"哈曼"安条克四世的倒行逆施(公元前168)。作者是一位具有强烈爱国心的佚名犹太学者,熟悉波斯古籍记载的宫廷礼仪。其著书目的是借用以斯帖和末底改机智勇敢地战胜宰相哈曼之事,间接地颂扬马卡比时期希伯来爱国志士们进行的卓绝斗争,鼓励他们更顽强地战胜安条克四世的野蛮暴政。关于著书目的另有一说,谓作者意在叙述"普珥日"的起源。"普珥"(Purim)原为波斯文,意谓"抽签",哈曼以抽签定下除灭犹大人的日子,犹大人反在那日转败为胜,除灭了仇敌,故名。

《以斯帖记》的突出特点是文学色彩浓郁,结构前后对称,情节跌宕起伏,峰回路转,极富戏剧性。如亚哈随鲁王本想褒奖末底改,哈曼却误以为要褒奖自己,结果为王献计后给末底改牵马游街,自己威风扫地。又如哈曼做好了5丈刑架,正准备求国王把末底改吊死,国王却突然想起末底改立功未赏的往事,以致情节急转直下,哈曼搬起石头反砸了自己的脚。

全书的结构也很完整,从以斯帖替代瓦实提为王后开头,着力

描写以斯帖、末底改战胜哈曼的始末,最后落笔犹大人设宴欢庆胜利,紧凑洗练,一气呵成。

书中人物都有独特的个性,以斯帖聪明勇敢,末底改坚毅老成,哈曼飞扬跋扈,亚哈随鲁乖戾昏庸;在人物个性的鲜明对比中,以斯帖的形象得以突出展示。

小说的又一特点是文字清新,没有宗教意味,在全部《圣经》书卷中,只有它一次未提上帝之名。人们发现,末底改曾说:(若以斯帖不愿冒死见王,)"犹大人必从别处得解脱,蒙拯救",语中用"别处"替换了按常例必定出现的"上帝";以斯帖进宫前曾禁食三昼三夜,其间未向上帝祈祷;犹大人胜利后也只是"欢喜快乐,设摆筵宴"、"彼此馈送礼物,周济穷人",而未感谢上帝的拯救之恩。这与其他各卷的类似描写大相径庭,它们使《以斯帖记》的"神谕性"遭到怀疑。

公元1世纪《旧约》正典形成时,一批犹太拉比曾就本书能否列入诗文集而展开争论,直到詹尼亚(Jamnia)会议(公元90年)之后,其正典地位才被确认,据说最终认可的主要原因是此书与犹太节期普珥日关系紧密。

为弥补宗教上的不足,一位居于亚历山大城的犹太人写出六段增补,约于公元前后插入七十子译本的《以斯帖记》中。公元4世纪哲罗姆对照希伯来原著从七十子译本翻译拉丁文《圣经》时,发现这六段"多出来"的文字,乃汇于一处,编成《次经》中的《以斯帖补篇》,使《以斯帖记》的本来面目得以恢复。

2.《以斯帖补篇》

《以斯帖补篇》是《七十子希腊文译本》对希伯来经卷《以斯帖记》的六段增补,安插在原著的前后与中间六处。原作为希伯来文,已佚,希腊文译本约于公元前150至公元前50年之间成书,作于埃及的亚历山大城。作者不详,仅知希腊文的翻译者是居于耶路撒冷的多利买之子利希马丘(Lysimachus)。

全篇共103节,分成六段,位置和内容如下:

一、【此段位于原作之前。】亚哈随鲁王在位第二年的尼散月初一日，末底改梦见雷轰地震，天下大乱，两条巨龙准备争斗；子民向上帝呼救，上帝使一条小泉里流出大河。子民强大起来，战胜了狂妄自大的仇敌。末底改在王宫庭院里无意听到御前太监加百太和他拉密谋刺杀国王，乃将这事向国王禀告，国王查实后杀死二人，末底改立了功，哈曼却对他怀恨在心。【下接原作第1章，亚哈随鲁宴请百官，王后瓦实提因藐视国王而遭废黜。】

二、【上接哈曼阴谋消灭犹大人，以国王的名义下达诏书，送至帝国境内各省。】这诏书的内容是："……有一种顽固刁民散布于帝国的各民族中，……对政府怀有敌意，并犯下可怕的罪行，威胁着帝国的安全，他们信守奇怪的风俗习惯，只服从自己的律法，且一贯站在与全人类为敌的立场上。……他们所有的人，包括妇女儿童在内，都必须处死，勿使一人漏网。……此令将于本年十二月即亚达月十四日付诸实施。……"

三、【上接末底改向上帝求救，以斯帖决定冒死闯宫，说服国王收回成命。】末底改向上帝祷告，盛赞他的大能，求他在危急时刻救助以色列人脱离敌手，将他们的灾难转化为喜乐。以斯帖还向上帝恳切祷告："我主我君啊，唯有你是上帝。我全然孤立，除你之外我无人可寻。救救我吧！……当我进去见那个凶残的狮子亚哈随鲁的时候，请给我恰当的词汇去说话。请改变他的心肠，使他掉转头去反对我们的敌人哈曼，消灭哈曼和他的同党。……"

四、【紧接上段。】以斯帖祷告了三天，然后换上华丽的宫装，由两个宫女陪伴进入王宫。亚哈随鲁王看到以斯帖，直盯盯地怒视着她。然而上帝却将他的怒气化成了亲切的关怀。他以宽慰的话语使她镇静下来，说："怎么啦，以斯帖？我是你的丈夫，你在这儿不要害怕。我们的法律只适用于普通人，你不会死的。到我跟前来吧。"他举起金杖触她的脖子，然后吻着她说："告诉我吧，你要什么呀？"……

五、【上接末底改代替哈曼为宰相后，以国王的名义下达护犹

诏书。】下面是诏书的内容:"……哈曼企图谋杀我并且颠覆王国。他要处死救过我命的末底改,处死无辜的王后以斯帖,并处死所有的犹大人。……这些犹大人礼拜永生的上帝,最崇高伟大的上帝——他从古至今一直保佑着我们王国的繁荣昌盛。……我命令你们,要允许犹大人按照他们自己的风俗习惯去生活。当他们在毁灭日,十二月即亚达月十三日,自卫反击那些来犯者的时候,要给他们以支持,治理万物的上帝已经将选民的毁灭日变成了庆祝日。……"

六、【此段置于原作结束以后。】末底改回忆他当初所做之梦说:"所有这些事情的发生都有赖于上帝!梦中的每个细节都已应验:小泉流成大河,这河便是以斯帖,她与国王结婚,当上了王后。两条龙代表哈曼和我。……主拯救了他的人民!他把我们从诸般邪恶中营救出来,施展了伟大的奇迹和异事。……"多利买王第四年,一个名叫多西修斯的人带来有关普珥节的上述信件,这封信由多利买之子利希马丘翻译过来,此人家住耶路撒冷。

不难发现,《以斯帖补篇》的著述目的是为《以斯帖记》补入大量信仰成分,以弥补原作在宗教方面的缺陷,并完善原作中某些似乎不完整的情节,例如,哈曼的灭犹诏书和末底改的护犹诏书各有什么内容?原作未提,而补篇作了说明。在写作手法上,补篇发扬了原作的对称技巧,首尾遥相呼应:开头写"两条巨龙准备争斗"、"小泉里流出大河",结尾说两条巨龙代表哈曼和末底改,小泉流成的大河乃是以斯帖。但补篇把以斯帖的故事讲述成末底改所作异梦的应验,则为原作涂上浓重的神秘色彩,使其清新的现实主义描写遭到破坏。

3.《托比传》

《托比传》是古希伯来有名的惩恶扬善故事,通过托比、托比雅和撒拉的曲折经历,说明义人不论遭遇多少磨难,最终都会有美满的结局,而恶魔尽管能得逞于一时,最后仍将被制伏。作者宣称,支配这一切的是天上的上帝,公义的上帝绝不会丢弃虔诚信靠他

的人，更不会丢弃向以色列同胞广施仁慈的模范人物，同时，也不会放过阿斯摩得一类为非作歹、十恶不赦的匪徒。

《托比传》原著为希伯来文或亚兰文，已佚，现仅存希腊文的数种抄本。全书14章，概要如下：托比是以色列拿弗他利族人，在撒缦以色当亚述王时被掳至尼尼微。在异邦之地，每当犹太同胞有了需求，他都给以大力关照，把自己的食物和衣服送给他们。一次，亚述王西拿基立杀死许多犹太人，托比暗中殓埋了同胞的尸体，西拿基立发觉后欲杀他，因他逃走隐藏起来而抄没他的家产，归入王家府库。这使托比身边只剩下妻子亚拿和儿子托比雅。不久托比再次为犹太同胞收尸，当天晚上在院子里靠墙而睡，不料墙头栖息的燕子拉屎，鸟屎恰巧落在他眼里，使他双眼蒙上一层白色的阴翳。他到处求医，眼睛却越治越坏，最后竟完全失明。他因双目失明而极度苦恼，便向上帝求死。

与此同时，在玛代的一座小城里有个名叫撒拉的女子，也极其苦闷，泪如泉涌，准备上吊自尽。因为她已经结过7次婚，每次没等圆房丈夫就被恶魔阿斯摩得杀掉。撒拉想起自己是父亲的独生女儿，被父亲爱如珍宝；想到自己若悬梁自尽，就会将白发苍苍的父亲催入坟墓……，于是又打消自杀念头，而向上帝虔诚祈祷。

托比和撒拉的祷告上达于天，上帝便派天使拉斐耳去帮助他们。拉斐耳来到人间，一要为托比揭去眼睛上的阴翳，使他重见光明；二要为撒拉跟托比之子托比雅结亲，因为两家本是近亲，托比雅乃是撒拉的表兄，理应娶她为妻；三要为撒拉驱除恶魔，将阿斯摩得彻底制伏。

托比向上帝求死后以为自己死期将临，就为托比雅立下遗嘱，然后让他找一个帮手，陪他到玛代的一个朋友家去取回一笔钱财。托比雅按父亲的吩咐前往玛代，出门后遇上天使拉斐耳，拉斐耳自称是以色列人，又是托比的远亲，还熟悉到玛代去的路，于是托比雅和他一同远行。途经底格里斯河时，托比雅下河洗脚，捉到一条大鱼，他按拉斐耳的吩咐剖开鱼腹，取出胆囊、心脏和肝脏，带在身

上。又继续前行时，拉斐耳告诉他，撒拉是托比雅的亲戚，托比雅应当娶她为妻；并告诉他在新婚之夜如何驱逐恶魔阿摩斯得。

当天晚上托比雅和拉斐耳来到撒拉的家。撒拉的父母弄清托比雅的身份后，欣然应允将撒拉嫁给他，只是暗中为他的性命担忧。新婚之夜，托比雅按照拉斐耳的指点，取出鱼肝和鱼心，放在香火上熏烤。恶魔嗅到熏烤的气味，当即远逃；拉斐耳紧追不舍，直追到埃及，将他逮住，捆起手脚。托比雅夫妇在新房中向上帝祷告后，安然入睡。撒拉的父母以为托比雅必死无疑，半夜就为他掘好了坟墓，第二天清早看到他安然无恙，不禁惊喜万分地赞美上帝。

婚期之中，拉斐耳代替托比雅找到托比的朋友，取回钱财。婚期过后，新婚夫妇带着大量家产，和拉斐耳一同踏上归途。老托比夫妇得知儿子携妻而归，喜不自禁。托比雅遵拉斐耳的指教将鱼胆敷在父亲眼上，然后小心翼翼地取出眼中的阴翳。托比重见光明，兴奋地搂住儿子，一时泣不成声。拉斐耳见自己的使命都已完成，便言明身份，然后消逝在空中。

此后托比一家过着丰衣足食的生活。托比 112 岁时寿终，人们在尼尼微为他举行了隆重的葬礼。

《托比传》情节富于传奇性，结构精巧而工整，是一篇引人入胜的民间故事。关于该书的性质，古来一直有人坚持是历史书，认定其中的内容确凿可信，理由是天主教、东正教的《圣经》都把它列入史书之类，书中一些地名(尼尼微、玛代等)和人名(撒缦以色、西拿基立等)真实无伪，基本事件也发生于一个具体历史时期(以色列人被亚述王撒缦以色掳至尼尼微以后)。然而，这种观点遭到马丁·路德等人的反驳。他们指出，《托比传》中有许多难以解释的历史难题，比如按书中所记，托比所属的拿弗他利支派是被撒缦以色(公元前 727—前 722)掳到亚述去的，但在《旧约》中，该支派早已被提革拉毗列色三世(公元前 745—前 727)掳走(王下 15:29)，而按照一些历史学者的意见，攻破撒玛利亚的并非撒缦以色，而是其

继承者撒珥根二世(公元前 722—前 705)。又如,按本书所记,撒缦以色的继承人是他的儿子西拿基立,但事实上是撒珥根二世。再如,本书称玛代王西亚扎罗攻陷了尼尼微,而根据史书记载,攻陷尼尼微的是新巴比伦王那波帕拉撒。反驳者还认为,洞房闹鬼、鱼胆医眼、天使拉斐耳参与世事等只能算传奇故事,不可视为信史。

全书的结构具有明显的对称性。开头时,托比因眼睛失明而祷告,撒拉因受恶魔之害而祷告,彼此照应;随后拉斐耳引导托比雅旅行,将两条线索并为一体;再后则呼应开头,分述托比雅和撒拉战胜恶魔后美满完婚,与托比的眼病经鱼胆涂抹后而痊愈。天使拉斐耳为解决矛盾降临人间,又在矛盾一一解决后飘然而逝。

《托比传》的内容具有强烈的教诲性。如前所述,作者的基本目的是劝善儆恶,劝导读者像托比一样严守摩西律法,为解救同胞不惜牺牲自己,坚信行善者必得善报,作恶者终将受罚。围绕着这一主旨,作者始终见缝插针地进行各种劝诲,如要敬拜以色列的上帝,孝敬父母,力戒淫乱,按时给工人发工钱,以仁慈之心待人等。尤其是有关婚姻和家庭的教诲:婚前不得怀有邪念,不可与轻浮之人交往;婚后夫妻要终身守约,白头到老;丈夫要爱妻子,一生一世不使她悲伤,"妻子应当孝敬公婆,爱慕丈夫,善理家务,一举一动都循规蹈矩,不可出现被人指责之处"(10:12)。只有美满的婚姻才有美满的家庭,美满的含义是夫妻终生享受家庭的快乐和慈惠,并得见三四代子孙(8:17)。

《托比传》中明显留有外来文化和前代文化影响的印迹。在第12章15节,拉斐耳自称他是"站在宝座前侍奉主的七个天使之一",有学者认为,这拉斐耳乃源于波斯,波斯善神阿胡拉·马兹达有六个护卫天使,统称阿弥萨·斯本塔斯,它们连同阿胡拉·马兹达,数目也是七个。还有人说恶鬼阿斯摩得(Asmodeus)源于波斯之神阿斯玛·达伐(Aesma Daeva)。另外,书中多次出现"亚希喀尔"之名,并较为详尽地叙述了他的故事,该故事早在公元前 5 世

纪就在地中海沿岸地区广泛流传。《托比传》的作者称托比是亚希喀尔的后裔,并以仁慈的亚希喀尔历经磨难后官复原职、其邪恶外甥拿单则不得善终的古老传说为鉴,使托比故事更深刻地表现出劝善儆恶的主题。

关于作者,因本书卷末称拉斐耳让托比雅"把你们所经历的每件事情记录下来",犹太人传统上认为,《托比传》系托比雅于父亲托比死后据其亲身经历写作而成。但后世研究者一致同意,其真正作者不可能是托比雅(或托比),而是一位不知名的犹太学士。此人将早期口头传说及片断性的成文资料汇于一处,经过精心加工、整理和润饰,写成此书。

关于成书年代,韦特(P. Vetter)、加尔多斯(R. Galdos)等主张为公元前 3 世纪中叶至前 2 世纪之间,主要理由有:一、书中记载的民俗流行于公元前 3 世纪至公元前 2 世纪。第 1 章 8 节说"每逢三年,我要把第三个什一送给寡妇、孤儿和生活在我们中间的外邦人,我们在一起共进盛餐",据考类似的说法亦见于《密西拿》、《禧年书》和约瑟福斯的著作中,它们都证实此种习俗流行于公元前 3 世纪至公元前 2 世纪。二、本书的神学思想及所载祈祷方式与《所罗门智训》、《便西拉智训》等后期著作近似。三、书中未出现马卡比战乱的痕迹,也未见犹太人中有法利赛派和撒都该派的区别,证明它不会晚于公元前 2 世纪上半叶。

4.《犹滴传》

与《以斯帖记》约略同时,希伯来文苑中涌现出另一篇以犹太女英雄为主人公的短篇杰作《犹滴传》。其原著为希伯来文或亚兰文,已佚,现存若干种希腊文抄本。全书共 16 章,描写伯夙利亚山城遭到亚述重兵围困之际,上帝兴起寡妇犹滴智杀敌军统帅荷罗孚尼,使犹太人转危为安的故事:

亚述王尼布甲尼撒战胜玛代王阿法扎得后,任命荷罗孚尼为元帅,向西方列国进军。荷罗孚尼带领 12 万精锐步兵和 12 000 骑兵射手踏上征程,从尼尼微直逼地中海沿岸,沿途攻陷城池,掳

掠城镇，蹂躏百姓，无恶不作。这时犹太人刚刚从流放之地返回家园，听说亚述大军来犯，便迅速占据山头，储存粮食，准备打仗。位于耶斯列谷地对面的伯夙利亚居民遵照大祭司约雅金的命令，占领通往犹太腹地的咽喉要道，并向上帝恳切祷告，乞求他怜悯全国的犹太人。

荷罗孚尼听说以色列人封锁了山路，筑起山头要塞，并在平原上设置了路障，气得暴跳如雷。他向手下属臣询问以色列人的情况，亚扪首领亚吉奥奉劝他不要和他们作对，因为以色列的上帝会保护他们。荷罗孚尼闻言大怒，派人把亚吉奥解往伯夙利亚，声称要使他和城里的居民同归于尽。第二天，荷罗孚尼以重兵将伯夙利亚团团围困，切断城中饮水的源泉。

34天后，城里的蓄水池干了，人们喝不到水，孩子们少气无力，所有妇女和青年男子都垮下来，他们一面哭泣一面向上帝祷告，准备坚持最后五天，若仍然得不到拯救，就开城向亚述人投降。

这时，年轻美貌的寡妇犹滴挺身而出，找到守城将领，力陈投降的谬误和可能造成的恶果，表示自己要带使女出城，在众人准备投降那天到来之前，营救城里的全体百姓。她向上帝祈祷后脱下丧服和孀衣，沐浴抹膏，穿上华美的衣服，戴上名贵的首饰，仅带一名使女前往敌营。

荷罗孚尼和亚述士兵见犹滴貌美惊人，无不如醉如痴。犹滴假意恭维荷罗孚尼，说自己因知亡国在即而冒险前来告知山城内部的秘密，愿作带路人，使亚述不损一兵一卒而取胜，并穿越犹太腹地，直逼耶路撒冷。荷罗孚尼大喜，吩咐侍从领犹滴去进餐；犹滴却婉言谢绝，说是只吃自己随身带来的食物。

犹滴在亚述营中一连三天进山祷告。第四天，荷罗孚尼摆设盛宴，派人请犹滴陪他吃喝，犹滴穿上最漂亮的衣服盛妆而去。荷罗孚尼一见她，再也遏制不住情欲，说："让我们畅饮，一同取乐吧！"犹滴回答："我真高兴，阁下，今天是我一生中最快乐的日子。"但她依然只吃使女预备的食物。荷罗孚尼狂斟酣饮，以往他从未

喝过如此逾量的酒。

入夜后,客人们都走了,仆人也都退去,只剩下犹滴陪伴醉卧在床的荷罗孚尼。犹滴站在床边默祷:"主啊,帮我去做荣耀耶路撒冷的事吧。现在时候已经到了,营救你的百姓,帮我执行消灭敌人的计划吧,他们正在威胁着我们。"说着从床柱上摘下荷罗孚尼的宝剑,抓住他的头发,说:"以色列的上帝,给我力量啊!"举起宝剑,竭尽平生之力,一连两下,砍下他的头颅。她把尸体推下床,把脑袋交给使女,使女又装进袋子里。然后,她们像往日一样假装进山祷告,穿过敌营,横越山谷,爬上山坡,回到伯夙利亚城。

第二天,犹滴和城中长老把荷罗孚尼的头颅挂在城头示众,号召士兵和人民向敌营发起进攻。敌军得知统帅已死,群龙无首,又见山城大军攻来,势不可挡,便纷纷丢盔弃甲,夺路而逃。犹太人军心大振,一举击溃围城之敌。胜利后,犹滴和人民高唱颂歌,感谢上帝的拯救之恩。

犹滴105岁时死于伯夙利亚,人们把她埋在她丈夫身旁,为她致哀七天。在她活着及死后多年,一直没有人胆敢威胁以色列。

《犹滴传》是表达爱国主义思想的著名故事。通过年轻寡妇犹滴舍生忘死计杀敌军统帅的传奇经历,作者宣扬犹太人在上帝的庇护下无往不胜,鼓励犹太教信徒不论遭到何种困难,都要坚定不移地信靠上帝。作者讴歌了犹太人不畏强敌的英雄气概,客观上揭示出只要奋起斗争,弱国寡民也能战胜虎狼之国的道理。故事选材精当,情节扣人心弦,充满激动人心的艺术力量。作家笔下的犹滴不但容貌艳丽,语言聪敏,还具有超常的民族意识、爱国热情、自我牺牲精神和克敌制胜的能力,这些素质使犹滴成为犹太文化史上光彩夺目的巾帼英雄。故事行文简洁流畅,语言质朴有力,线索单一,结构完整,结尾部分以大段歌词渲染喜庆气氛,它们都使作品的艺术感染力大为增强。

16世纪之前,罗马公教和东正教解经家都把此书视为历史。至宗教改革时期,新教领袖马丁·路德首先提出,它不可能是历史,

而是传奇或小说。经过多方考证，现当代学者已普遍接受这一看法，同意《犹滴传》只是一部托名某些历史人物写成的传奇故事，而非真正的历史。其中的尼布甲尼撒象征与犹太民族为敌的君王，尼尼微象征他的首都，荷罗孚尼象征他的将领，犹滴则象征所有顽强反抗异族入侵者和压迫者的犹太爱国志士。

《犹滴传》的作者迄无确考。因原著用希伯来文或亚兰文写成，作者应是当时说希伯来语或亚兰语的犹太人。书中多处讲述希伯来民族的光荣历史，对犹太妇女犹滴极尽溢美之辞，并绘声绘色地叙述了亚扪人首领亚吉奥的皈依和受割礼(5:5－21;10:19;11:20－23;14:6－10)，皆与作者的犹太立场相吻合。其中一再提及巴勒斯坦的地名，尤其巴勒斯坦北方的地名，表明作者是巴勒斯坦犹太人。

学者们据《犹滴传》自身的内证，将其成书年代定在被掳回归以后。第 4 章 3 节说"他们刚刚从流放之地返回犹太家园"，第 14 章 10 节说亚吉奥皈依犹太教后"他的子孙后代也是如此，一直延续到今天"，第 16 章 25 节说"在犹滴活着以及死后多年，一直没有人胆敢威胁以色列人民"，都表明成书时间远在书中记叙的事件之后。有人主张尼布甲尼撒可能指波斯王亚达薛西二世(公元前358—前 338)，谓书成于公元前 4 世纪末至前 3 世纪中叶之间，也有人认为时间更晚，但不会晚于公元前 2 世纪中叶。

5. 但以理系列传说

但以理系列传说包括《但以理书》第 1 至 6 章所载但以理的故事、《次经》中的《苏撒拿传》和《彼勒与大蛇》。据《但以理书》记载，但以理出身于犹太贵族，尼布甲尼撒摧毁耶路撒冷时被掳至巴比伦，在那里获选入宫侍奉国王，数十年后波斯取代巴比伦，他又在波斯朝廷中担任要职。其间他为维护本民族信仰而顽强斗争，并宣讲一系列预言，隐晦地说明巴比伦等帝国的兴衰和世界的最终结局。大先知以西结两次提到但以理，将他与挪亚、约伯并称为义人(结 14:14,20)，可见早在以西结时代(被掳前后)，有关但以理

的传说就在民间广泛流行。至希腊时代,但以理又被传为机警的审判官和奋力破除异教偶像崇拜、动物崇拜的斗士。

《但以理书》共 12 章,后 6 章(第 7 章至 12 章)是但以理讲述的异象和预言,属典范的启示文学(参见第九章三节),只有前 6 章是但以理的事迹。其中第 1 章写但以理和三个伙伴在巴比伦获选入宫的经历:犹大王约雅敬在位第三年,巴比伦王尼布甲尼撒率兵攻陷耶路撒冷,掳走国王和大批臣民。尼布甲尼撒令太监长从被掳的以色列王室贵族中选几个健康英俊、聪敏博学的少年,训练三年后侍奉国王。太监长选出但以理、哈拿尼雅、米沙利和亚撒利雅(后三人被改名沙得拉、米煞、亚伯尼歌)。但以理和三个朋友为免于玷污自己,拒不食用国王指定的佳肴美酒,而只进素食和清水。但他们居然比进食王膳者更加健康红润。上帝赐给他们高超的聪明智慧,使他们通晓一切文字和学问,使但以理能解释各种异象和梦兆。三年后国王与他们个别交谈,他们对答如流,无论智慧或知识都远远超过当地的术士和占星家。

第 2 章写但以理第一次为尼布甲尼撒解梦:尼布甲尼撒作了一个奇怪的梦,醒后忘得一干二净,更不知意思,便心烦意乱,无法入睡。他请国中所有的哲人、术士都来解梦,但无人能解。这时有人将犹太人但以理推荐给国王。上帝在夜间的异象中将尼布甲尼撒的梦和含义告诉但以理,但以理进宫解释说:"王啊,你梦见一个大像,它非常高,明光闪耀,形状十分可怕。它的头是精金的,胸膛和膀臂是银的,肚腹和腰是铜的,腿是铁的,脚是半铁半泥的。你正观看时,见有一块非人手凿出的石头打在这像半铁半泥的脚上,把脚砸碎,于是金、银、铜、铁、泥都一同粉碎,而打碎巨像的石头却变成一座大山,充满天下。"但以理接着解释梦的含义,说尼布甲尼撒便是像的金头,其后将有列国兴起,但一国不如一国;最后有巨石从山而出,打碎金、银、铜、铁、泥,这巨石就是上帝必将兴起的永恒国度。尼布甲尼撒听后俯伏在地,向但以理下拜,称颂犹太人的上帝是万神之神,并立但以理为总理,掌管巴比伦的一切哲士。

第3章写三少年被投入火窑却毫发无损：尼布甲尼撒在巴比伦省的杜拉平原立起一座巨大金像，命令全国百姓都向它俯首敬拜，规定凡不敬拜者“必立时扔在烈火的窑中”。但犹太人沙得拉、米煞、亚伯尼歌却拒不遵命。尼布甲尼撒闻讯后勃然大怒，吩咐将窑温加热，比平常高出七倍，把三少年捆绑起来，扔在烈火熊熊的窑中。因王命紧急，窑中极热，那抬人的壮士都被火焰烧死，但三少年却信步闲游，安然无恙。国王看到火中还有第四人，“相貌好像神子”。尼布甲尼撒急忙呼唤他们出来，他们走出窑门时头发没有烧焦，衣裳没有变色，连火燎的气味都没有。国王惊叹不已，乃降旨擢升三少年，并令各邦百姓敬拜犹太人的上帝。

第4章写但以理第二次为尼布甲尼撒解梦。第5章写但以理为伯沙撒解释墙上的字。第6章写但以理被投入狮子坑而安然无恙。

这些故事以神奇生动的情节讴歌了犹太爱国志士但以理和他的朋友们在巴比伦、波斯宫廷中奋力维护本民族信仰的崇高气节和超卓智慧，表明历史进程是由犹太人的上帝支配的，所有嚣张一时的异国君主最后必定衰亡，而以色列人的永恒国度终将到来。这些故事在数百年中陆续形成，至马卡比战争期间编出定本。作者是一位虔奉犹太教信仰、熟悉几百年来中东历史演变的人，他以但以理为民族信仰的旗帜，鼓励马卡比战士与暴君安条克四世不屈不挠地作斗争，即使入火窑、落狮坑也要无所畏惧、在所不辞。

《苏撒拿传》是《但以理书》的一个补篇，在《七十子希腊文译本》和《拉丁文通俗译本》中位于《但以理书》后部，顺次列为第13章，但在古拉丁文、科普特文和阿拉伯文译本中则位于该书前部，相当于一篇引言。一般说置于前部比较合适，因书中第45节称但以理是个“年轻人”。书中故事最初可能来自异族，后经犹太人改写，汇入犹太智者但以理的系列传说。自公元前2世纪初开始流行，原著当为希伯来文（也有人说是亚兰文或希腊文），作者不详。

全书共64节，描写美丽的苏撒拿被两个长老诬告犯有通奸

罪,又由聪明机智的但以理为她雪耻鸣冤之事:苏撒拿是个容貌美丽而虔敬的以色列妇女,每天中午到家中的花园里散步。两个长老燃起占有她的欲火,共同窥伺她单独外出的时机。

一天苏撒拿带着两个女仆出门,天很热,她想独自在花园里洗澡,就让女仆们回去拿油和肥皂。女仆们走后,隐藏在暗处的两个长老直奔苏撒拿,对她说:"看,园门都关闭了,没有人能看见我们,我们爱你,你就成全我们,和我们同床吧。不然,我们就告发你,说你因为要和一个年轻人私通,才把女仆打发开。"苏撒拿拒不应允,大声喊人;两个长老也贼喊捉贼,把园门打开。奴婢们听到长老伪造的故事,都非常害臊。

第二天早晨,两个长老继续满怀恶意地陷害苏撒拿,蓄意把她置于死地。他们说:"我们正在园中散步,看到这个女人把女仆们打发回家,然后和一个躲在园里的年轻人躺在一起。我们奔向他们,男的力气大,打开园门逃了出去,我们捉住这女人,问她那男的是谁?她死不肯说。我们可以证明这一切。"群众都相信他们的话,因为他们是众人的长老和审判官。于是苏撒拿被定为死罪。

正当苏撒拿被拉出去处死时,一个名叫但以理的年轻人拦住众人,大声说:"以色列的子孙啊,你们这样愚蠢,在没有审问和调查之前,能判定一个以色列女儿有罪吗?"众人听到这话,又回到审判的地方。但以理把两个长老分开,先叫一个问:"你看见他们在什么树下躺在一起?"他回答:"在一棵乳香树下。"但以理让他离开,又叫来另一个问:"你看见他们在什么树下躺在一起?"他回答:"在一棵橡树下。"他们彼此矛盾的回答证实自己本是伪造见证,陷害无辜。真相大白后,众人按摩西律法的规定把两个长老处死,同时将苏撒拿无罪释放。从这以后,但以理在人民中名声大振。

《苏撒拿传》是世界文学史上最早的侦探故事之一,以生动的情节、洗练的笔法表现了世人喜闻乐见的重要主题:美必胜丑,善必胜恶。在希伯来文中,"苏撒拿"意谓"百合花",象征美丽纯洁,"但以理"意谓"上帝已审判",象征公正严明。

《彼勒与大蛇》是《但以理书》的又一补篇，在一些希腊文抄本中位于《但以理书》末尾，列为第13章，在《拉丁文通俗译本》中则位于该书第13章的《苏撒拿传》之后，标为第14章。最初可能是异教传说，经改写后汇入但以理的系列故事。作者不详，成书年代约为公元前2世纪下半叶。原著是希伯来文，早佚，公元前100年左右出现希腊文译本。

全书共42节，叙述犹太智者但以理除掉异教偶像彼勒、杀死假神大蛇的两个传说。内容如下：巴比伦人有一尊偶像，名叫彼勒，每天享用大量祭品。古列王征服巴比伦后也信奉它，天天向它膜拜。而犹太人但以理却独拜自己的神，不拜彼勒。一天国王问但以理："你为什么不拜彼勒？"但以理回答："我不拜人手所做的偶像，只拜活着的上帝。"国王问："你不相信彼勒确实活着？难道你没有看见他每天吃喝多少东西？"但以理回答："切不可受骗，国王陛下。彼勒不过是贴着青铜的粘土，从来没有吃喝过任何东西"。

国王很生气，就把彼勒的70个祭司召来，要他们证明确实是彼勒吃掉了祭品。他们一同来到彼勒庙，祭司们对国王说："国王陛下，一会儿我们出去，由你把食品摆在供桌上，把酒斟好。你出去时把门锁好，贴上盖有御玺的封条。明天早晨你回来看，若发现彼勒没有把这一切吃光，就把我们处死；但若吃光了，就得把但以理处死，因为他诬告了我们"。

其实祭司们并不发愁，因为他们早已在庙里的供桌下面挖好一个秘密通道，每天夜里都溜进来偷吃祭品。祭司们走后，国王为彼勒摆上食品。但以理吩咐仆人取些灰来，撒在庙里地板的各处，这件事只有国王知道。然后大家都出了庙，把门锁上，再贴上封条。当天夜里，祭司们照例带着妻子儿女从秘密通道溜进庙宇，把祭品吃光喝净。

第二天早晨国王和但以理来到庙前，验明封条完好无缺后打开庙门。国王一看桌子上空空荡荡，就高声喊道："彼勒，你真伟大！你果真是神！"不料但以理却说："你踏进庙门之前先看看地

板,这些脚印都是谁的?"国王看到遍地都是男人、女人和孩子们的脚印,非常愤怒,就下令把祭司们连同家眷全都拿获。他们供出了秘密通道,并承认每天夜里都进庙偷吃供桌上的食品。于是国王把祭司们处死,把彼勒交给但以理。但以理毁掉彼勒的偶像,把它的庙宇拆除。

巴比伦人还崇拜一条大蛇。国王对但以理说:"这蛇活灵活现,能吃能喝,你能说它不是永生的主吗?"但以理说:"王若答应我,我不用宝剑或棍子,就能把这蛇杀死。"国王答应了他。但以理把柏油、羊脂和毡毛搅在一起煎熬,揉成几团,塞进蛇嘴;大蛇吃后,肚子便炸开,一命呜呼。但以理说:"看,这就是你们崇拜的主"。

巴比伦人听说后火冒三丈,威逼国王交出但以理,国王无奈,只好把但以理交出。巴比伦人把但以理投进狮子洞,洞中有七只狮子,每天用两个犯人和两只羊充饥。巴比伦人不再喂狮子,蓄意让它因饥饿把但以理吃掉。

但以理在洞中待到第六天,先知哈巴谷奉上帝之命,把撒满面包屑的大碗菜汤送给他吃。但以理祷告道:"上帝啊,你牢牢记着我呢!你从不抛弃那些爱你的人。"说完就起身吃了饭。第七天国王到狮子洞来哀悼但以理,往里一瞧,发现但以理仍然安坐,就高声说:"主啊!你真伟大!你是但以理的上帝,除你之外再没有别的神。"说罢把但以理从洞中拉出来,再把那些蓄意害死他的人投进去。国王看到,那些人转眼间就全部葬身于狮腹。

《彼勒与大蛇》通过但以理机智地战胜彼勒的祭司、杀死巴比伦人崇拜的假神大蛇、在狮子洞中毫发无损等传奇故事,表现了"巴比伦之囚"以后希伯来优秀分子为维护民族信仰而斗争的情景,歌颂了他们的爱国爱教精神,说明唯有犹太人的上帝才是世间唯一真神。

但以理的传说在后世西方家喻户晓,有口皆碑。人们以"但以理"比喻"智者"、"斗士"、"预言家"及"聪明的法官"。戏剧艺术大

师莎士比亚在《威尼斯商人》中写道，女扮男装的鲍西娅以律师身份出现后，夏洛克兴奋异常，欢呼着说："一个但以理来作法官了！真的是但以理再世！聪明的青年法官啊，我真佩服你！"诗人拜伦在名诗《唐璜》中也提到但以理："那时候我们并不在乎同谁订婚，就像但以理在狮子坑那样大胆。"

[1] 参见范明生：《晚期希腊哲学和基督教神学》，上海人民出版社 1993 年版，第 12 页。

[2] Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, London, 1972, vol. 1, p.49.

[3] G. L. Robinson, *The Poetry of the Bible*, New York, 1964, p.162.

[4] M. Henry, *Commentary on the Whole Bible*, vol.3, p.1053.

[5] 马丁·路德：《〈雅歌〉讲演录》，《路德全集》第 15 卷，第 262 页。

[6] T. J. Meek, *Canticles and the Tammuz Cult*, *American Journal of Semitic Languages and Literature*, 39(1922－23):1－14.

[7] 摩尔顿：《圣经之文学研究》，贾立言等译，上海广学会 1938 年版，第 114－119 页。

[8] 参见科西多夫斯基：《圣经故事集》，张会森等译，新华出版社 1984 年版，第 270,271 页。

[9] R. Gordis, *The Song of Songs*, New York, 1954, p.10.

第九章　希腊化时代的文学（下）

希腊化时代的史传文学、讲演词、智慧文学和启示文学都很繁荣，并取得了不小成就。

第一节　史传文学和讲演词

1.《马卡比传一书》、《马卡比传二书》

《马卡比传一书》、《马卡比传二书》是希腊化时代希伯来史传文学的代表作。它们以丰富的史料记载了发生于公元前168至前135年之间的马卡比战争，详实地叙述了战争的背景、起因和经过。两书并不前后相连，而是自成首尾，但它们的基本内容是彼此重叠、相互印证的。这两书都以“马卡比(Maccabees)”命名，“马卡比”是书中主要人物犹大的绰号，后成为公元前2世纪中叶以后反压迫争自由的犹太民族领袖的统称。在希伯来文中，该词的本义是“锤子”。称犹大为锤子，是说他乃“执锤者”或“挥锤者”，在抗敌战场上英勇无畏，所向披靡。

《马卡比传一书》原著为希伯来文，已失传，今本据希腊文本译

出，共16章。作者身份不详，因书中流露出浓烈的犹太宗教热忱，并确切地列举巴勒斯坦的许多地名，一般认为他是巴勒斯坦犹太人，可能居于耶路撒冷。他熟悉古代典籍，有机会接触当时的各种官方文件。他著书时摹仿了《旧约》历史书（尤其《列王纪》和《历代志》）的叙事手法：记事与记传相结合，宏观勾勒与微观刻画相交织。后世公认他的著作具有较高的史料价值。

因全书末尾写到西门之子约翰·胡肯奴的统治（公元前135至前105年任大祭司），而书中又未提罗马将军庞培占领耶路撒冷（公元前63年），学者们通常将著书年代定在公元前100年左右。也有人认为末后三章不属于原著，理由是约瑟福斯的《犹太古代史》未提到它，原著在第13章述及西门接替约拿单之后就结束了。所以著书年代更早些，应是西门统治的盛期，约公元前140年左右。

《马卡比传二书》共15章。其作者应分为原著者和缩写本的改编者。据改编者的序言，原著者是古利奈人耶孙，他曾将马卡比家族抗击异族压迫的事迹写成一部五卷书，而《马卡比传二书》只是五卷书的缩写本。研究者认为，公元前一二百年北非一带有许多犹太侨民，耶孙可能是其中之一。为写作这部史书，他曾到耶路撒冷和巴勒斯坦实地考察，翻阅了大量犹太圣殿文献和塞琉古王朝的官方文件。梅耶尔（E. Meyer）称赞说："作者对塞琉古王朝的了解相当深入，对人名和官职的记述非常准确。"有人提出耶孙与斐洛同时，即活动于公元1世纪上半叶，但多数学者主张他与《马卡比传一书》的作者相去不远，著作年代当为公元前100年左右。遗憾的是，耶孙的五卷书全部亡佚，目前所见只有《马卡比传二书》这部缩写本。

缩写本的改编者或为一位亚历山大城的犹太人，在那里执教，向犹太同胞讲解律法和古代历史。他自述改编意图时说："现在我想把耶孙所写的五卷书归纳到一卷书里。尽管原书的细节和材料完全可以被任何有志于读史的人所消化，我还是力求把它简化，使

之适合于所有读者,使那些纯然以消遣为目的人从中得到乐趣,也使那些有志于牢记史实的人觉得它并不难读。"他写了开头的序言和最后的结束语,并在改编过程中不时加入插话,对所选内容进行收尾或过渡,如"这就是圣殿府库如何受保护免遭海里奥道拉破坏的故事","关于犹太人受折磨被迫吃祭牲的肠子,就说这么多吧","安条克·伊皮法尼斯的时代已经结束了,现在让我们来讲讲这个不敬神者的儿子安条克·优帕特……"。学术界普遍认为,本书的史料价值不及《马卡比传一书》。

此外,《马卡比传二书》卷首的两封"致埃及犹太人书"与正文内容不统一,显然另有作者和来源。

关于《马卡比传二书》的成书年代(即耶孙五卷书改编本的形成时间),一般定在公元前100至前50年之间。

《马卡比传一书》、《马卡比传二书》的中心事件是马卡比战争。史家从战争爆发的背景和原因落笔:塞琉古王朝的安条克三世死后,其子塞琉古四世继位,奥尼亚任耶路撒冷大祭司。塞琉古四世死后儿子安条克四世伊皮法尼斯(公元前175—前163)继位,奥尼亚的兄弟耶孙(与《马卡比传二书》的原著者古利奈人耶孙不是一人)以重金买到大祭司职位,在耶路撒冷加快推行希腊文化。三年后麦尼劳斯又以更高的代价买到大祭司职位。公元前169年安条克四世远征埃及,耶路撒冷谣传他在埃及战死,被逐的耶孙聚众赶回,驱走麦尼劳斯。但安条克四世并未死去,他从埃及回到耶路撒冷后,严厉镇压了耶孙及其追随者。

为报复犹太人的反抗,安条克四世断然决定以希腊宗教取代犹太教。公元前168年他宣布犹太教为非法,采取各种措施制裁犹太信徒,禁止行割礼,禁止守安息日,废除犹太人的所有节期,公然焚烧圣书,并以种种手段亵渎耶路撒冷圣殿:在殿里为希腊奥林匹斯主神宙斯设立祭坛,用犹太人视为不洁的猪肉为之献祭,还强迫犹太人吞食猪肉。90多岁的犹太文士以利亚撒被撬开嘴,塞进猪肉,他忿怒地吐出,宁死不屈,最后勇敢地走向刑场。一个犹太

母亲和他的七个儿子也因维护民族信仰而相继被害。

安条克四世的倒行逆施遭到犹太人的强烈反抗，不久，马卡比起义便在耶路撒冷西北的莫顶地方爆发。一个希腊官员在那里设立异教祭坛，逼迫犹太人按异教礼仪献祭，老祭司马提亚和他的儿子们坚决不从。当一个懦弱的犹太人听命站出来献祭时，马提亚怒不可遏地将他杀死，并杀掉在场的官员，捣毁祭坛，尔后举起义旗，带领群众避入山林，展开抗击塞琉古军队的游击战。

起义的队伍不断壮大，斗争不断赢得胜利。起义军严守摩西律法，为男孩补行割礼并恪守安息日。一次塞琉古军队于安息日发动进攻，犹太战士不加还击，甚至不去堵塞藏身的洞口，束手待毙，致使起义者和妇孺儿童 1 000 人殉难。面对惨痛的教训，马提亚和其他领导人决定，敌人再次进攻时，即使恰逢安息日也要坚决反抗，决不手软。

马提亚于公元前 166 年去世，他的第三个儿子犹大·马卡比接任领袖（公元前 166—前 161 年），率领起义军与塞琉古军队继续战斗。为镇压起义者，安条克四世命令吕西亚带重兵侵入犹太地区。犹太人在犹大·马卡比的指挥下勇猛突击，杀敌三千多，缴获大量战利品。次年再次交锋，又杀死吕西亚的士兵 5 000，迫使来犯之敌溃退至安提阿。

公元前 165 年，犹大·马卡比在胜利的欢呼声中进入耶路撒冷，举行庄严的洁净典礼。他们按摩西律法的规定修葺圣殿，以未经雕凿的石头砌筑新祭坛，还制作了崭新的香坛和圣桌。为庆祝这次胜利，犹太人把每年从基斯流月二十五日起的连续八天（在公历 12 月间）定为“献殿节”（或“哈努卡节”）。

安条克四世于公元前 163 年病死，其子安条克五世继位，在位期间曾与马卡比战士激烈交锋。次年他和吕西亚皆被叛变的武士捕杀。

底米丢一世（公元前 162—前 150）篡夺王位后，于公元前 161 年派将军尼迦挪亲率大军进攻耶路撒冷，交战中尼迦挪军队溃败，

本人也死于战场,被砍下头和右臂,带到耶路撒冷悬挂示众。底米丢一世再次纠合大军进逼耶路撒冷。犹大·马卡比被数倍的敌人包围,局势严峻。但他不思突围,坚持厮杀,最后在战场上英勇牺牲。

犹大·马卡比死后,其弟约拿单继任为领袖(公元前161—前143)。约拿单利用塞琉古王朝的内部矛盾,运用多种斗争策略,巧妙地保全了犹太人已经取得的自主权利,使马卡比家族的势力一度遍及整个巴勒斯坦。公元前143年约拿单被塞琉古王朝的阴谋家特利弗诱捕,押为人质,继而遇害。他死后兄弟西门接任领袖(公元前143—前135),在任期间使犹太人获得完全独立的自主权利,于公元前143年建成由马卡比家族执政的哈斯蒙尼王朝。西门统治的8年犹太地区和平安定,不料最后他竟死于阴谋篡权的女婿多利买手中。西门死后,其子约翰·胡肯奴继承王位及大祭司职务(公元前135—前105)。《马卡比传一书、二书》的记事至此结束。

《马卡比传一书、二书》中有许多精彩片段,极其感人地表现出犹太人视死如归、顽强抗敌的精神风貌,如"母子殉难"一段:一个犹太母亲和她的七个儿子被捕了,国王下令拷打他们,强迫他们吃猪肉。其中一人说:"我们宁死也不抛弃祖先的传统。"国王大发雷霆,下令把大盆和大锅烧红,叫人割下这年轻人的舌头,剥下头皮,砍断手和脚,举起来扔进大锅里。锅里便冒出一股烟。弄死第一个兄弟后,士兵们又拿第二个取乐,撕下他的头发,剥下他的头皮,然后问他:"现在你是愿意吃猪肉,还是愿意我们一块一块地切下你的手脚?"他用本国话回答:"我就是不吃!"于是士兵们折磨他,像对付第一个一样。……接着,士兵们又残忍地杀死第三、第四、第五、第六个兄弟。他们的母亲眼看着六个儿子死于一天之内,却以十足的勇气忍受了打击。她对每个儿子都说了慷慨激昂的话:"上帝是仁慈的,他会重新给你生命和呼吸,因为你爱他的律法胜过爱你自己。"第七个儿子当面斥责安条克是"所有生物中最残忍

最令人作呕的家伙","无法逃避全能全智上帝的惩罚"。安条克更残忍地折磨这个孩子,比对他的哥哥们还厉害。最后,这位母亲也被处死。这段记载以公元前168年安条克渎犯耶路撒冷为背景,塑造了一个宁死不屈的犹太人家庭。为了维护民族信仰,七个儿子和他们的母亲义正辞严地痛斥敌国君王,在酷刑和死亡面前毫无奴颜婢膝,凛然无畏地慷慨就义,表现出惊天地、动鬼神的壮烈精神。

2.《以斯拉上卷》

《以斯拉上卷》属史传文学,著书目的是重编"巴比伦之囚"前后二百多年的犹太简史,强调犹大王约西亚、复国首领所罗巴伯和以斯拉在希伯来民族史上的贡献。作者是希腊化时期的犹太人,详情无考,编书时间大概是公元前2世纪下半叶,编订于亚历山大城。原著可能是希伯来文,共九章,大致内容如下:

第1章记叙约西亚在耶路撒冷守逾越节的盛典,犹大后期诸王约哈斯、约雅敬、约雅斤、西底家的事略,以及耶路撒冷陷落的概况。它们和《列王纪下》第23至25章、《历代志下》第35、36章,及《耶利米书》第52章的部分内容相平行。第2章写波斯王古列下诏书允许犹太人回乡,犹太人回归后建殿工程一度受挫,与《历代志下》第36章、《以斯拉记》第1、4章的局部内容相平行。第3、4章写3卫士在大利乌王面前辩论何为世界上最强有力之物,这是本书独有的内容。第5至7章记载流放归来者的名单、回归者重建圣殿并举行奉献礼之事,与《以斯拉记》第2至6章、《尼希米记》第7章的部分内容相平行。第8、9章叙述以斯拉抵达耶路撒冷、为圣殿寻找祭司和利未人、制止犹太人和异族通婚,并向众人宣读律法书的经过,与《以斯拉记》第7至10章、《尼希米记》第7、8章的部分内容相平行。

《以斯拉上卷》的内容大多取自早期经卷,史料价值不高,文学意味也不浓,只有"卫士们的御前辩论"一段例外,令人刮目相看。故事梗概是:波斯王大利乌的三个随身侍卫在国王面前辩论什么

是世上最强有力的事物。第一个人说:"世上最强者莫过于酒。酒能搅乱每个饮酒者的心绪,对每个人都有完全同等的效力:国王或孤儿,奴隶或自由民,财主或穷人。它使每个人感到富有,无视国王和官吏的权力,讲起话来好像自己拥有全世界"。第二个人说:"世上最强者莫过于国王。国王统治着大地、海洋和世上的一切。他不管命令什么,人们都得服从。他命令杀戮,人们就杀戮;他命令攻击,人们就攻击;他命令破坏,人们就破坏;他命令建设,人们就建设。所有的人,不论武将文官,都得服从国王"。

第三个卫士是犹太青年所罗巴伯,他说:"世上最强者莫过于女人,然而真理可以征服一切。国王固然强有力,酒也是强烈的,谁来统治和控制所有这一切呢?是女人!女人生出国王和统治大地海洋的男人,女人养育男人,男人种植葡萄园,葡萄园产酒。男人可以积攒银子金子或其他美物,然而,他们对女人的贪欲超过自己的财富。男人爱妻子超过父母。有些人被女人弄得神魂颠倒,还有些人成为女人的奴隶。为了女人,一些男人被处死,毁掉生命,或者犯了罪。就连国王也要奉承妃子,她笑的时候他陪她笑,她生气的时候他逗她笑。"听到这里,国王和大臣们都面面相觑。

接着所罗巴伯开始讲真理:"然而真理比所有这一切都更加伟大,更加强而有力。世上人人尊重真理,天堂赞美真理,万物在真理面前诚惶诚恐,胆战心惊。真理没有丝毫不公。你们能在酒、皇帝、女人、全人类及其所作所为中发现不公,因为他们之中没有真理;唯有真理是强壮的,高贵的,有力量的,永远是威严的。"所罗巴伯说完这话,所有的人都欢呼起来:"真理是伟大的,无比地强大!"

大利乌王站起来,亲吻所罗巴伯,答应他的要求,为他和即将随他去重建耶路撒冷的犹太人提供安全通行证,并向耶路撒冷运送杉木,帮助他们重建圣城。

这个片断是著名的希伯来智慧故事,通过所罗巴伯等三个卫士在大利乌皇帝面前的辩论,论证了酒、皇帝和女人各自的力量,最后得出"真理比所有一切都更加伟大、更加强有力"的结论。通

篇言辞精练,妙语连珠,推理雄辩,充满希伯来智慧的闪光。据载,所罗巴伯本是囚居于巴比伦的犹太人,波斯征服巴比伦后在宫廷中担任御前卫士,他因这次辩论深得大利乌王的赏识,获得任意提出要求的恩宠。他请求带领同胞返回耶路撒冷,得到允准,随后成为率领族人重返故乡的领袖。

3.《巴录书》

《巴录书》的原著为希伯来文,已佚,现存希腊文、拉丁文等早期译本。全书共五章,由序言和四篇长短不同的演说词连缀而成。作者托名巴录安慰被掳于巴比伦的同胞,只要痛定思痛,谦卑认罪,弃恶从善,严守上帝的律法和诫命,就能得到上帝的宽恕,摆脱为奴之境,回归故国,重展民族复兴的宏图。主要内容如下:

首先介绍巴录的身世,他宣读书卷的时间、地点,以及在场听众的反应:哭泣、禁食、祈祷,并为耶路撒冷的同胞捐款。

随后是囚居者致耶路撒冷同胞书。要求受书人为尼布甲尼撒和伯沙撒祷告,也为居于巴比伦的犹太人祷告,同时忏悔自己的罪过。犹太人蒙羞受辱,是因为他们得罪了上帝,为所欲为,做了主所憎恶的事。上帝在忿怒中将发出过的警告付诸实施,使子民被遣散到周围列国,被别国所征服。上帝是公正的,以色列人却背负着罪恶的包袱。现在乞求上帝拯救子民,睁开眼睛看看他们的苦境。他们露天躺在野外,白天遭日晒,夜晚受寒霜;他们在饥饿、战争、疾病的折磨中死去。全能之主,以色列的上帝啊,子民疲倦的灵魂从痛苦的深渊中向你呼救。

接下去是一篇颂赞智慧的诗歌。以色列人哪,你们为什么置身于仇敌的土地,在异邦生长衰老?因为你们离开了智慧的源泉。谁也不曾发现智慧的住所,谁也不曾进入她的宝库,唯有上帝发现了她。上帝发现通往知识的道路,并将智慧赐给他喜爱的仆人以色列,从那以后智慧便出现在世界上,生活在世人中间。

最后是写给耶路撒冷同胞的安慰辞。作者要他们鼓起勇气,因为他们本是"使以色列之名得以延续生存的人",永生的上帝很

快就会让他们获得自由。敌人不日就会被消灭,“给你们带来灾难的主会来营救你们,给你们带来永久的欢乐”,灾难必将降在巴比伦和那些幸灾乐祸者的头上。起来吧,耶路撒冷,站在高山之巅,看看上帝正在把犹太人从东方和西方聚集在一起,带领他们返回家园。他们将在上帝仁慈与公义的指引下,高高兴兴地回乡,周围环绕着荣耀的光辉。

关于《巴录书》的作者,序言称“此书的作者是巴录。他是尼利亚的儿子,玛西雅的孙子,西底家、哈撒底、希勒家的后代。这卷书是于巴比伦人攻占并烧毁耶路撒冷之后第五年(指公元前 581 年)的某月七日,在巴比伦写成的。巴录向犹大王约雅敬之子约雅斤,以及住在巴比伦苏得河畔的全体人民高声朗诵这卷书”。据《耶利米书》记载,巴录是先知耶利米的友人和书记,曾把耶利米口传的预言记录于卷,在民众面前诵读。约雅敬王闻之而怒,派人捉拿他,把预言书烧毁。随后巴录遵从耶利米的吩咐另记一书,除收入原有的预言外,又增添许多相仿的话。相传巴录除作《巴录书》外,还写了《巴录二书》和《巴录三书》。

但 16 世纪宗教改革以来,巴录的著作权遭到越来越多的非议。学者们提出,从书中一些细节推断,此书不可能由巴录写成,也不可能出自巴录时代。这些细节是:1. 书中说巴录到过巴比伦,而《圣经》从未提及此事。2. 书中说巴录在巴比伦向约雅斤王朗读他的书,而约雅斤王这时正在坐牢,不可能听他读书。3. 书中提到“圣坛”和“圣会”,似乎耶路撒冷圣殿尚存,礼仪照常举行,而大量资料证实,公元前 581 年圣殿已毁,祭坛不复存在,不可能再举行任何礼仪。4. 书中说巴比伦王将他们从圣殿掳走的西底家下令制作的银器归还给犹大,而其他史书从未出现过同类记载。5. 书中说巴比伦王尼布甲尼撒的儿子是伯沙撒,但实际上他的继位之子是以未米罗达,而拿波尼度的儿子才是伯沙撒。相传拿波尼度是尼布甲尼撒的女婿,故伯沙撒应是尼布甲尼撒的外孙。6.《巴录书》引用了晚期作品《但以理书》、《便西拉智训》、《所罗门诗

篇》中的段落。……诸如此类的细节,还可列举出一些。因而,学者们将著书年代定在公元前4世纪至公元1世纪之间,更精确点是公元前2世纪中叶至前1世纪中叶之间,认为真正作者应是巴勒斯坦讲希伯来语的佚名犹太人,但可能不止一位,而是二位或三位。一些学者进而提出,《巴录书》可能由来源不同的文件组合而成,其前部文风古朴,年代较早,后部留有希腊哲学思想的印迹,并杂有亚历山大时代的希腊语词,形成时间较晚。

4.《耶利米书信》

《耶利米书信》名为"书信",其实并无书信格式,只是一篇论辩性的讲演词。全篇仅1章,73节,以大先知耶利米训示即将被掳的犹太人的口吻,揭露异邦偶像的无能和崇拜偶像的愚妄,劝勉同胞进入异域后严守"十诫",独拜犹太人的唯一真神,禁拜各式各样的偶像。全书没有高深的理论,主要内容是有关偶像的一系列形象化比喻。有学者指出,这些比喻确是巴比伦偶像的真实写照。

在介绍本书的概况之后,作者告诫受书人,到达巴比伦后务必小心谨慎,切不可仿效外邦人礼拜偶像,因为偶像皆由匠人所制,虽然穿着华丽的衣服,贴有银子和金子,却根本不是神。它们不会说话,不能决定自身事务,不能为蒙冤者辩屈,不能立王,不能降雨,不能保卫自己免遭战争的浩劫或窃贼的掠夺,如同破碗一样毫无用处。给它们上供,如同给死尸上供一样。崇拜偶像者昏头昏脑地向它们顶礼膜拜,实在是愚不可及。妇女们浑身缠上绳子,坐在路旁烧香,把自己当作妓女奉献,当她们中的一个被拉去性交时,她还嘲笑身旁的女人,说那人不够漂亮,没有被选中。这些与偶像相关的一切是何等愚妄。唯有上帝是真神,他命令太阳、月亮和星星发光,它们就得照办;命令云彩布满世界,云彩也得照办。偶像只是一些贴金贴银的木头,其用途大约相当于黄瓜地里的稻草人;它们不是把鸟儿吓飞,而是为鸟儿提供了栖身之所;到头来它们只能被白蚁吃掉,没有一点用场。因此义人永远不拜偶像,不受偶像的愚弄。

从以上概要可知,《耶利米书信》的主要文学特色是比喻新奇,喻词多样,论说雄辩,具有感染人和征服人的强大艺术力量。

《耶利米书信》的原著可能是希伯来文,也有人说是亚兰文或希腊文。现存最古的手抄本是仅余第43、44节的希腊文古卷残篇,抄录于公元前100年左右,20世纪中叶发现于死海附近的库姆兰7号洞穴中。关于作者和成书年代,本书开宗明义地指出:"这是耶利米致耶路撒冷人民书的一个副本,时间刚好在他们被巴比伦王俘虏并解往巴比伦的前夕"。据此,古代解经家都认为作者是大先知耶利米,年代是公元前586年耶路撒冷陷落之后、众民被遣送至巴比伦囚居地之前。

这种看法已被近现代多数研究者所否定。他们发现,这封书信的内容大致脱胎于《耶利米书》第10章3至16节和《以赛亚书》第40、44至49章,显然是由后人依据上述二书改编而成,而现也证实,《以赛亚书》第40章以后("第二以赛亚书")是波斯帝国战胜巴比伦时期(公元前539年前后)的产物。此外,本书第3节预言犹太人在巴比伦流放将达"七代人"之久,与耶利米所说的"70年"(耶25:11,12;29:10)也彼此矛盾,因此,作者不可能是耶利米,而是一位矢忠民族信仰的匿名犹太文人,实际成书时间比耶利米时代晚得多。有人从亡国被掳向后推"七代人"(按一代人40年计算),提出书成于公元前4世纪末。还有人说成于马卡比战争时期(公元前2世纪中叶)。

第二节 希腊化时代的智慧文学

1.《箴言(第1—9章)》

《箴言》是在漫长年代中陆续增补、积累而成的。其中第1至9章成书最晚,可能晚至公元前3世纪,即希腊化时代开始数十年之后。经过这时期编者的最后修订,书中对宗教礼仪的强调虽然

仍有出现,但已明显淡化。开头九章的文体不同于《箴言》主体部分的平行体(同义或反义)短诗,主要是一批小型哲理论丛,它们常以十多节表达同一主题,行文华丽流畅,思想容量远远大于两行或四行的短诗,带有晚期论说文的特色。在这里,智慧被抬举到前所未有的高度,寻求智慧的呼声几乎响彻每个章节,"智慧"每每以拟人化方式出现,使人深感希腊哲学对希伯来文化的强烈渗透和冲击。

第1至9章的突出议题是对智慧本身的认识和礼赞。在强调智慧的崇高地位和寻求智慧的极端重要性时,诗人常以一个广见博闻的长者训导其涉世不深的儿辈的口吻出现,如称"孩子啊,不要忘记我的教导,要把我的诫命存在心间。……找到了智慧、得到了聪明的人实在是有福的,因为智慧所带来的益处远超金钱之上,她的成果、价值远胜纯金。她比珠宝更可贵,你所渴慕的一切都难与她相比。智慧可使你得享长寿、富贵、尊荣、欢乐和平安"(3:1,13-17)。将智慧推崇为所有世俗幸福的源泉,不难看到以科学、理性为根基的希腊文化思潮的影响。

这部分中最引人注目的段落是第8章的"智慧颂"。在这里,"智慧"先以第三人称"她"的形象出现,接着迅速转换为第一人称"我",以独白手法洋洋洒洒、生动流畅地讴歌了智慧的卓绝地位和非凡功能。"智慧"在大路旁、十字街头和城门口处处像智者一般放声宣讲:"世人啊,我向你们呼唤!我向全人类发出呼吁!我有机智和真知,又有卓越的见解和能力。帝王安邦定国,审判官秉公行义,领袖执掌政权,贵胄治理天下,都依靠了我才能成事。爱我的,我也爱他;恳切寻求我的,必能寻见。"(8:14-17)这位智慧如此法力无边,到底源于何时、来自何处呢?诗人说:"在造化的起头,万物创造之先,亚卫就有了我"(8:22),意即智慧先于天地万物而存在。不仅如此,甚至连亚卫上帝的创世壮举也有赖于智慧才得成功:"他藉着我创造了这一切,我天天令他欢喜,常常在他面前雀跃。"(8:30)诗人不遗余力地推崇智慧,竟至不惜伤及上帝的"全

能"形象,这在古代世界是极为罕见的。

除赞美智慧外,前九章的另一基本论题是劝人多行善,勿作恶。作者认为行善与寻求智慧和敬神是一致的:"敬畏亚卫是知识的开端,愚妄人藐视智慧和训诫。"(1:7)善人的首要条件是敬神,敬神才能得到神所赐予的智慧,而智慧对人的基本要求又是公义、正直和善良。因此,要想得到智慧,就必须杜绝亚卫视为恶的各种恶行。何谓恶行呢?亚卫恨恶七件事:"高傲的眼睛,撒谎的舌头,杀害无辜者的手,诡计多端的心,疾行作恶的腿,谎话连篇的假证词,挑拨弟兄、掀起争端的人。"(6:16－19)综览之,前九章攻击得最猛烈的是奸淫。第7章"淫妇的罪恶"先描画一个场面,生动形象地勾勒出一个淫妇的轻佻动作和放荡语言,以及一个意志薄弱的青年如何像公牛"被引进屠场"、像小鸟"闯进了罗网",最后点明主旨:不可羡慕淫妇的糜烂生活,因为淫妇的家是"通往阴间的道路"。这段文字是希伯来智慧文学中哲理性与文学性彼此交融的突出范例。

2.《传道书》

《传道书》是一本奇妙的散文哲理诗集,天主教中文《圣经》译作《训道篇》。卷名得自第1章1节中的"传道者",希伯来文意谓"主持集会的人"或"在集会上讲话的人"。

按犹太教的传统说法,其作者是著名国王所罗门,因为卷首称该书是"在耶路撒冷作王,大卫的儿子传道者的言语"。但此说一直遭到人们的怀疑和否定。由于书中充斥着异端思想,与犹太教的正统观念格格不入,在相当长的时间内,它未被编入正典,直到公元1世纪末。近代学者一般否认所罗门的著作权。从内容看,书中呈现的是一个动荡不安、政治腐败、宗教混乱、民不聊生的时代,与繁荣兴旺的所罗门时代相去甚远。其作者不是以国王的口吻说话,而是以臣民的语气对当权者的罪恶和社会的不公平作揭露性的议论。从语言看,书中不少词汇属后期希伯来语,文法也属于晚期的希伯来文法,一些语词明显受到亚兰语(古叙利亚语)的

影响。另外，一些章节显然受到外国文化尤其希腊哲学的影响，如第3章1至19节可能受到希腊斯多葛派宗教宿命论的影响，第5章18至20节、第8章7至10节带有伊壁鸠鲁快乐主义哲学的印迹。因此，该书的作者不可能是所罗门，而或许是一位希伯来智慧教师。本书的成书年代大约在公元前250至前200年之间，当时正值希腊化浪潮汹涌澎湃、犹太民族复兴故国的希望几乎完全破灭之际，世间的一切都使人感到沮丧、绝望和颓唐。

《传道书》共12章，通过对宇宙万物的观察发表作者对于人生意义和生命价值的体验或看法。贯穿全书的主题是“万事都是虚空”，在第1章2至11节中得到集中的体现：

> 传道者说：虚空的虚空，虚空的虚空，凡事都是虚空。人的一切劳碌，就是他在日光之下的功碌，有什么益处呢？一代过去，一代又来，地却永远长存。日头出来，日头落下，急归所出之地。……江河从何处流，仍旧归还何处。万事令人厌烦，人不能说尽。……已有的事，后必再有；已行的事，后必再行。日光之下，并无新事。……我见日光下所做的一切事，都是虚空，都是捕风。

“虚空”是这段话，也是全书的关键词语，先后重现了29次。在希伯来文中，“虚空”的本义是“呼气”，引申为“空幻”、“短暂易逝”、“无价值”、“无新意”等，与佛教“四大皆空”的“空”有所不同。这段话集中表现出作者虚无悲观和历史循环论见解：世间万物都在周而复始地循环，不断地重复，没有进步，没有更新，人的一切努力都徒劳无功、毫无价值。

“凡事都是虚空”的思想在后文中又多次得到具体阐发。如追求智慧是“捕风”：“多有智慧，就多有愁烦；加增知识的，就加增忧伤。”(1:18)劳碌所得不知遗谁是虚空：“我得来的必留给我以后的人。那人是智慧，是愚昧，谁能知道？”(2:18－19)追逐财富也是虚空：“货物增添，享用的人也增添，物主能得什么益处呢？不过眼看而已。”(5:11)新王登基也是虚空：“他所治理的众人，就是他的百

姓,多得无数。可是后来的人将不喜悦他。"(4:16)总之,智慧、劳碌、财富、地位都失去了旧有的价值,书中没有信仰,没有理想,没有追求,处处是"人生何益"的沉重感叹:"人一生虚度的日子,如同影儿经过,谁知道什么与他有益呢?谁能告诉他身后在日光下会发生什么事呢?"更可悲的是,作者竟发出"人无异于兽"的哀叹:"世人遭遇的,兽也遭遇;这个怎样死,那个也怎样死,气息都是一样。人不能强于兽,都是虚空。"(3:19)可见书中到处都在否定人的积极进取心和主观能动性,流露出消极无为的虚无主义情绪和悲观厌世的哲学见解。

那么,人生应该追求什么呢?作者走向另一个极端,提倡享乐主义,主张万事"莫强如吃喝快乐"(8:15)。他声称"神赐人资财丰富,使之能以吃用,能取自己的份,在他劳碌中喜乐,这乃是神的恩赐"(5:19)。这里把希腊的伊壁鸠鲁快乐主义融入犹太神学之中,远远离弃了犹太教的古典传统。

作为一个正直、明智的传道者,他对社会的不公和腐败有着清醒的认识,时时因之流露出悲愤、沉痛之情。他看到"有义人行义,反致灭亡;有恶人行恶,倒享长寿"(7:15)。他看到"在审判之处有奸恶,在公义之处也有奸恶"(3:16),"受欺压的流泪,且无人安慰,欺压他们的反倒有势力"(4:1);"人用智慧、知识、灵巧和劳碌得来的,却要留给未曾劳碌的人为份"(2:21)。他还注意到"善恶报应"未必灵验,人们对此虽愤懑不平,却又无可奈何,最后还须寄希望于"定时",陷入宿命的终点。由于无力改变阴暗的现实,他只能频频宣泄出消极悲观、怀疑一切的情绪。

与此同时,《传道书》汇集了100多条箴言,其中不乏传诵于后世的佳句,如"三股合成的绳子不容易折断"(4:12),"死苍蝇能使做香的膏油发出臭气,一点愚昧能败坏智慧和尊荣"(10:1),等等。

但书中某些段落与全书的基本精神并不一致,如对智慧和劳碌时而贬抑,时而又褒扬,表现出明显的思想矛盾。书中还有一些宗教训诫,如卷末的跋语(12:9-14),劝告读者须敬畏上帝。有人

认为这是后人的增补，意在使本书便于被犹太教正统派所接受。

《传道书》的文笔挥洒自如，时散时韵，文情并茂，既有随笔式的散文，也有平行体对句和格式工整的短诗。第 3 章的“万事万物均有定时”用一连串排比式对句写成，极具精敲细打的匠心。

3.《便西拉智训》

《便西拉智训》见于《次经》，是希伯来智慧文学的杰作之一。全书共 51 章，相传作者是耶路撒冷人西拉的儿子耶稣，祖父名以利亚撒。本书又名《西拉之子耶稣的智慧》、《西拉之子耶稣的诸德智训》，简称《西拉的智慧》、《西拉书》或《西拉箴言》。因“西拉之子”又可称为“便西拉”，中文本《次经》将其译为《便西拉智训》。《拉丁文通俗译本》称其为《传道经》。本书被天主教收入《旧约》，中译本名为《德训篇》。

本书作者耶稣是一位研究智慧的经师，学识广博，遍读律法先知诸书，游历过国外许多地方，经历了多种坎坷磨难，饱尝人间的世态炎凉，此后自觉担负起教诲民众的职责。本书似乎作于他的晚年，是他用以传经布道的讲稿。

本书大体是智慧语录汇编，内容驳杂，相同的议题往往多次重复出现。全书的文体也不一致，粗略划分有四大类：短篇智慧言论、待人处世的格言、歌颂上帝的赞美诗、颂扬历史上英雄人物的评论。书中上下文之间缺乏必然的逻辑关系。文中常有独到而精辟的见解，常有熠熠生辉的奇文妙语。

本书最初用希伯来文写成，后由作者的孙子译成希腊文。译者在其译本的前言中说：“我于伏尔盖茨王在位的第 38 年来埃及，在那儿呆了一段时间。”据此推算，他约于公元前 133 年来到埃及。向上追溯两代人，本书的原著应写于公元前 200 至前 170 年之间，很可能在公元前 190 年左右。

《便西拉智训》的希腊文本前言对著书目的有明确、清楚的交待：“每个珍视学问的人都应该以自己的演说和写作帮助他人。这就是我祖父耶稣热衷于阅读律法书、先知书和祖先其他著作的原

因之所在。……凡是分享到他对学问之爱的人,都应该以此书为有益之作,并且尽一切可能按照律法生活。"前言还谈到翻译此书的目的:"俾使其有益于所有那些好学而又遵行摩西律法的侨居者。"

作者著书之时,亚历山大东征已经一百多年;待此书译成希腊文时,已接近二百年。希腊化思潮的影响既深且广,不可避免地波及希腊化国家境内的所有犹太人,尤其是侨居异域者。他们逐渐淡忘了律法书、先知书中的古训,其中一些人甚至效仿西方习俗,追求金钱和物质享受,耽于纸醉金迷的生活。作者对此痛心疾首,乃奋起维护犹太信仰,力图使众人回到律法和先知指引的正路上来。他以虔信上帝的呼吁为主线,反复强调智慧的崇高地位和追求智慧的极端重要性。他注重论述宗教信念、道德和人生问题,强调智慧来自上帝,世人不仅要有高尚的品行和美好的修养,更要有坚定的信仰,严守上帝的律法和诫命。

作者多处赞颂智慧,说明她的由来、作用和种种益处。认为"博大智慧,来自天主,智慧与他,永世相随"(1:1),"智慧先于万物,知识永世长存"(1:4),"上主造智慧,赞赏她价值,本此赋智慧,寓于万物中"(1:9)。号召人们"忠于智慧吧,那样你就会占有她,并将她传给你的子孙后代"(4:16)。强调"敬畏主,遵守律法,这就是智慧的全部内容"(19:20),"智慧即是律法,这律法实际上就是至高上帝的圣约,由摩西向我们颁布"(24:23)。第 24 章是一首"赞美智慧"之诗,以第一人称写成,由智慧自述其起源、地位和功能:"我就是道,出自至高者之口。……我遍观天涯海角,寻求安身之处,……恰逢创造宇宙之主,替我择定基地。'在以色列安家吧'……他命令我驻守圣城,赋予我全权统治耶路撒冷"(24:3,7,8,11)。诗的内容及文风显然受到《箴言》第 8 章"智慧颂"的影响。在第 51 章作者又一次呼吁人们不惜一切代价追求智慧:"自从第一次发现她以来,我便一直在智慧中成长,我将永远跟她在一起"(51:20),"不管你们得到智慧要付出多么大的代价,都是完全值得

的"(51:28)。

作者特别强调敬仰上帝:"虔信你的宗教,全心全意地敬拜主"(1:28),"相信主一定会救你,在主的道路上要勇往直前,把你的希望寄托在他身上"(2:6)。认为"真正的伟人是智者,然而最大的伟人乃是敬畏主的人。这种人是无与伦比的,因为敬畏主乃是世上的头等大事"(25:10,11)。还认为"人的成功乃在主的掌握之中,主是赐给任何官吏荣耀的源泉"(10:5),"主看守爱主的人,主是他们大能的卫士和坚强的后盾。主替他们遮风挡雨,……主祝福他们健康长寿"(34:16,17)。作者还从哲理高度论述长寿与永生的关系,阐发上帝广施怜悯的原因:"如果一个人活了一百年,算是稀有的高寿了,可是跟永生一比,这点寿数不过是沧海之一滴,尘沙之一粒罢了。这就是主对我们何以如此耐心、如此广施怜悯的原因之所在"(18:9-11)。从第42章15节起,作者以大量篇幅一再赞颂上帝,强调上帝的伟大和荣耀不仅表现在自然界,也突出表现在以色列光荣而悠久的历史中。古代君王、勇士、智慧人、先知中亦不乏虔诚信主之人,他们的名字是以诺、挪亚、亚伯拉罕、以撒、雅各、摩西、亚伦、非尼哈、约书亚、迦勒、众士师、撒母耳、拿单、大卫、所罗门、以利亚、以利沙、希西家、以赛亚、约西亚、耶利米、以西结、十二小先知、所罗巴伯、耶书亚、尼希米。接着以50章一整章赞扬大祭司西门,西门显然与作者同时代。全书的末章再次出现感恩赞美的诗篇(51:1-12)。

本书用许多篇幅论述美德,认为美德乃是聪明智慧的具体表现,都来源于主(11:15)。何谓美德?作者强调克己:"忍耐终将结下喜乐之果。沉默不语,以待时机,你将美名扬"(1:23,24)。强调谦卑:"儿啊,你要凡事谦卑,人们重视谦卑胜过礼物。你愈是伟大,就愈要谦卑"(3:17,18)。要自信,抓住有利时机:"切莫看轻你自己。……不能为了给别人让路而损害自己;……遇上机会时不能踌躇不语"(41:20,22,23)。要真诚,言行一致:"你相信什么,就要坚定不移;你说过什么,就要言行一致"(5:9-10)。要讲礼貌:

“如果你礼貌和气,就会赢得许多人的友谊”(6:8)。要勤学:“如果你发现一个有学问的人,就早早起来向他请教,以你的拜访踏破他的门坎儿”(6:36)。要重视朋友之情:“永远不要抛弃老朋友,你永远找不到可以代替他的新人。友谊好像酒一样,愈是年深日久,便愈是醇美”(9:10)。要勤奋:“勤奋致富比讲空话饿肚强得多”(10:27)。要谨言慎行:“在你发言之前,要把事实搞清楚,从头到尾想一遍。在你回答之前,要听听别人说些什么。不要为那些与己无关的事情和人家辩论。不要参与那些罪人做出的决议”(11:7-9)。要讲仁义:“为保卫朋友,我无所畏惧;倘若他需要帮助,我从不后退”(22:25)。要孝敬父母:“你们孝敬父母,便是顺从主,主将使你们福寿绵长”(3:6)。要和谐团结:“有三件事使我深感欣慰,这些事对主和人类都同样美好:兄弟团结,邻里和睦,夫妻恩爱”(25:1)。要当贤惠之妻:“贤妻的丈夫是一个很幸运的人,她会使他寿增一倍”,“家有贤妻之人,不论贫穷或富贵,他们都是幸福的,并且总是笑容满面”(26:1,4)。要慷慨济贫:“当邻居拮据的时候,你要大大方方地把钱借给他。……济贫本身也是积蓄财宝,它会救人摆脱各种各样的烦恼”(29:1,12)。要善于节制:“不要觉得你必须吃尽一切美味,对任何食物都不要贪得无厌”(37:29)。

作者在倡导美德善行的同时,也通过对比对种种恶德败行进行警告和谴责,指出其严重的后果。他强调“每个劣行都留下一块永久性的伤疤,仿佛被双锋剑刺伤一样”(21:3)。他对贪婪、撒谎、懒惰、骄横、淫乱、言而无信、不孝等均做出严肃而严厉的批评,指出“顽固不化者终将陷入困境,铤而走险者必将自毙”(3:26-27)。他认为“贪婪会吞食掉并且腐蚀国土”(8:2),“自大与不义会引起天怒人怨,不义、狂妄和贪财会导致国家倾覆”(10:7-8)。他提出,“一个人如果沉迷于淫欲之中,就会无可救药,只能被欲火焚毁”(23:16),“一个人肆无忌惮地嫖女人,就会把他的命搭上去”(19:2-3)。作者反复运用“不要”、“切莫”、“不可”、“永远不要”等词语向人提出种种禁戒,饱含对失意者、穷困者的同情和对权势者

的警示,爱憎分明,有力地发挥出智慧文学劝善儆恶的社会功能。

《便西拉智训》中还有许多涉及待人接物、处世修养方面的智言,含有深刻的辩证法,给人以多方面的启迪。如"在顺利的时候,人们往往想不到艰难的时刻;而在厄难之中,又往往忘记了兴旺的时刻"(11:25),"厄运有时会导致成功,佳运有时会导致失败"(20:9),"当你温饱之时,要想想饥饿是什么滋味;当你富有之时,要想想贫穷是什么滋味"(11:16)。作者劝人以真诚之心宽厚待人:"久旱逢甘雨,救人于急难。是的,宽慰的言词胜过最好的礼物。如果真诚相助的话,那你就两者都给吧"(18:16-17)。作者提倡开朗的性格和健康的生活方式:"穷而健壮胜过富而衰弱。健全的体魄和开朗的性格比金子和钻石宝贵得多"(30:14-15),"别让多愁善感来折磨你自己。快乐使人长寿,并且使生活更有意义。知足常乐,切勿整天忧愁"(30:21-23)。作者还劝人"待人接物要大方。得乐且乐,阴间对你说来毫无快乐可言"(14:16),"在死亡到来之前,要恩待你的朋友,越大方越好。不可一日自寻烦恼,无论你想干什么,只要合法,就赶快干吧"(14:13-14)。作者还谈到赴宴的良好风度,以及讲话如何恰到好处;谈到学者必须抓紧时间:"一个追求知识的学者必须有学习的时间,他必须从诸般事务中摆脱出来"(38:24)。作者还认为,"与同事或旅伴分摊花销"是正常的,"不应该以为可耻",可见其思想相当开明。

本书带有十分浓郁的宗教色彩,赞美上帝之语处处可见。智慧被理解为上帝创世时说过的话语,等同于"至高上帝的约书"摩西律法。较之《箴言》、《约伯记》和《传道书》,它表现出更为强烈的宗教神学倾向。

4.《所罗门智训》

《所罗门智训》是《次经》的一卷,希伯来智慧文学的又一杰作。因作者借智慧国王所罗门的口吻著述,后人以此名谓之。《拉丁文通俗译本》称之为《大卫之子所罗门的大智慧书》。天主教将其收入《旧约》,中文本名为《智慧篇》。

其实本书并非所罗门的手笔。基督教早期教父奥古斯丁(公元 354－430)在《上帝之城》中说:"《所罗门智训》……因以所罗门的语气写成,乃传为所罗门的著作,然先进明达之士皆予以否认。"否认者认为,这部书中有希伯来神学和希腊哲学相融合的痕迹,成书年代比所罗门晚得多。犹太古典作品往往冠以历史名人的名字,以提高其知名度,本书即属于这种情况。

据考证,本书的真正作者是一位居于亚历山大城的犹太人,著书时间约在公元前 150 至前 120 年之间。作者具有正统的犹太观念,也熟悉希腊哲学,因而其书中常常出现两种思想的融合。作者的著书目的是借用希腊哲学术语和概念,从理性的高度阐明智慧的真谛,论证智慧和犹太神学的内在联系,借用希伯来历史上的大量材料,说明犹太民族的唯一出路在于上帝的拯救,虔信者必能得到上帝的赏赐;劝告侨居国外的犹太人坚定自己的宗教信仰,不可忘记祖先的传统,不可效法外族人崇拜偶像,一味追求世间的物质享受。因本书的神学观点已接近《新约》,学术界和一批基督徒称之为"《新约》的曙光"。

全书共 19 章,可分为四部分:一、导言,第 1 章 1 至 15 节,呼吁人们"爱正义"。二、第 1 章 16 节至 6 章 11 节,讨论义人得永生、恶人受惩罚等问题。三、第 6 章 12 节至 12 章,以美丽的诗句歌颂智慧,赞美她的神奇功能,夸耀她对以色列民族的卓越贡献,同时诅咒埃及人必受惩罚。四、第 13 到 19 章,论述偶像崇拜的愚妄等。

本书在第二部分以不少篇幅与《传道书》论战,对后者表达的虚无主义、宿命论、快乐哲学、及时行乐思想等予以嘲讽,尤其对"有义人行义反致灭亡,有恶人行恶倒享长寿"及"义人和恶人的遭遇相同"等说法给予严肃的批驳。作者善用对比手法描写义人和恶人的不同命运、不同结局。他认为"上帝并不创造死亡"(1:13),"恶邪者由其言行给自己带来死亡"(1:16),"恶人总要受到与其恶念相应的惩罚,因为他们背叛主,并且藐视正义的事业"(3:10)。

他说，“认为义人要死亡以及死亡会给他们带来可怕的灾难，这是一个愚蠢的错误”(3:2)，因为“义人受上帝保护，永远不会遭磨难”(3:2)；“恶人还有什么希望呢？……然而义人却能永远活着。主会赏赐他们，至高者会保护他们”(5:14－15)。作者娴熟地运用对比技巧，使他的观点鲜明且富有说服力。

在第三部分，作者以美妙的诗句和拟人手法赞美智慧，多方面说明智慧的性质和作用。宣称“智慧闪烁着明亮的光辉，永不暗淡”(6:12)，“智慧之灵是圣洁的，并且具有理性。它只有一种本质，但却有多种表现形式。它并不是由任何具体物质构成的，因而能畅通无阻”(7:22)。“智慧通晓过去，预知未来”(8:8)，“所有美德皆是智慧的杰作：正义与勇敢，克制与知识”(8:7)。她“比任何宝座和王冠都高贵得多，财富不堪与她相比”(7:8)。因此，“跟智慧结婚便能获得永生”(8:17)。

在论述智慧与上帝的密切关系时，作者写道：她“与上帝生活在一起，……她熟悉上帝的奥秘，并且帮助他决定活动的日程”(8:3－4)。“她是上帝之能的一口气，一股来自全能者的纯洁而闪光的荣耀之流。……她是上帝之活动与善性的一面完美无缺的镜子”(7:24－26)。“有谁能够察知上帝的旨意呢？人类的理智不足以胜任此项任务，……没有一个人能够了解你的旨意，除非你首先给他智慧，并将你的圣灵降给他”(9:13－14，17)。

作者还引证古代历史事件颂赞智慧的非凡功能：她保护过人类始祖亚当(10:1)，保护过挪亚(10:4)，帮助过亚伯拉罕(10:5)，营救过罗得(10:6)，保护过雅各(10:10)，营救过约瑟(10:13)，并通过先知摩西带领以色列人出埃及，穿越沙漠，给希伯来民族带来巨大的成功(10:14；11:1)。

全书最后一部分强调上帝至高无上，称他可以恩待每个人，因为他是万物之主(12:16)，说他诅咒、惩罚埃及人，并痛斥偶像崇拜之愚妄。这里参照《以赛亚书》第 40 和 44 章，对崇拜偶像者进行了淋漓尽致的挖苦和讽刺。

《所罗门智训》中有不少希腊哲学概念,如理性、道(即逻各斯)、圣灵等。第18章15至16节中出现了"道":"战无不胜的审判之道从你的天堂宝座上飞奔下来,……肩负着你的严令。"作者借此不仅强调智慧具有全智全能的品格,还强调她来自上帝,与上帝同在且相通、相知,是上帝意志的体现。作者还把智慧与道、圣灵相并列,声称上帝以道创造万物,圣灵与智慧一起帮助人了解上帝的旨意。这些观点与后来被称为"基督教之父"的犹太哲学家斐洛(约公元前30—公元45)的思想已很接近。其中的智慧已成为上帝与人之间的中介,作用类似于后来基督教观念中的"圣子"或天使。可见本书的神学观点与《新约》已很接近。无怪乎人们把《所罗门智训》当作研究希腊化时期犹太教观念演变的重要材料。

第三节　末后的文类:启示文学

启示文学是希伯来古代书面文化遗产中最晚出的文类,产生、发展、繁荣于公元前2世纪至公元2世纪。这时巴勒斯坦正处于希腊-罗马帝国统治时期,信奉犹太教的人民陷入腥风血雨的悲惨年代。

在波斯统治时期和希腊化早期,犹太人的宗教信仰曾得到保护或尊重。他们重建了被毁的所罗门圣殿,史称"第二圣殿",并从事多种复兴故国活动。但塞琉古王朝的安条克四世于公元前168年出兵占领巴勒斯坦后,却强制推行希腊文化,禁止行割礼,不准守安息日,处死收藏"托拉"(律法书)的人,对抵制者实行残酷的镇压和屠杀。有史以来,犹太人首次因为持守其民族信仰而被置于死地。同年,一批不甘受辱者揭竿而起,举行了声势浩大的马卡比起义。起义军于公元前164年夺回耶路撒冷,再次洁净圣殿,恢复献祭。然而,至公元前63年,罗马将军庞培出兵占领巴勒斯坦,它又沦为罗马帝国的行省。罗马人继续强制推行希腊文化,使犹太

人再次遭到空前严重的民族劫难。公元 70 年"第二圣殿"被焚毁,犹太人的民族灾难达到顶点。他们虽然一次次地举起义旗,却无一例外地被镇压下去。公元 135 年他们的最后一次起义失败,幸存者被迫流散到世界各地。至此,希伯来民族的古代史宣告终结,犹太人彻底丧失独立的政治地位和自救能力。就是在这一背景下,他们中间不甘屈服的思想家和文学家创作出一系列启示文学作品,以幻想的"末世论"场景告慰同胞:切莫陷入悲观绝望,上帝必在即将到来的末世实行最后审判,战胜一切邪恶势力,继而开创一个由救主弥赛亚治理的完美、光明、幸福的崭新时代。

启示文学是先知文学的继续和发展,但与先知文学相比,它又带有自身的不少特点,主要是:一、启示文学的作者都以启示接受者的身份,用客观的态度传达神的启示,而不像某些先知(如耶利米)那样,也以自己的名义说预言。二、启示文学向人们展示的是一幅幅寓意抽象、历史背景淡化的宇宙性冲突,冲突的场所和对立的双方常常变幻莫测,这与先知文学大都谈论真实人物和事件明显不同。三、启示文学比先知文学更常使用象征手法,通过幻想或异象描绘末世的景观,以揭示旧世界的毁灭、新世界的诞生、弥赛亚的降临和世界大同理想的实现。四、启示文学不再像先知文学那样劝人弃恶从善,而是试图告诉同胞,上帝已制订了何种计划,将要如何行动,意在以超现实的描写给同胞以心灵的慰藉和满足。启示文学的基本主题是"末世论",观察事物的基本方式是上帝将会突然介入人世,赏善罚恶,结束罪恶的现世,使历史进入一个全新的时代。五、在启示文学著作中,作者或接受启示者往往假托为犹太历史上的著名人物,如以诺、巴录、但以理等。

启示文学的内容和形式除受到希伯来先知文学的影响外,还受到异族文化的濡染。考察证明,其中的宇宙二元论和伦理二元论倾向,以及将历史分为若干阶段、笃信末日将临、最后的审判阴森可怖、人死后还能复活等观念,就或多或少地借鉴了波斯、腓尼基、埃及和亚兰神话中的某些类似说法。

启示文学的主要作品有《希伯来圣经》中的《但以理书》、《次经》中的《以斯拉下卷》、"伪经"中的《以诺前书》、《以诺后书》、《摩西升天记》、《巴录二书》、《巴录三书》,以及"死海古卷"中的《光明众子与黑暗众子的战争》等,其中《但以理书》是开山之作,也是极有特色的代表作。

1.《但以理书》

《但以理书》以其主人公兼叙述人但以理的名字命名。在希伯来文中,"但以理"意谓"上帝已审判"。

关于本书的作者、成书年代和背景,历来众说不一。正统的犹太教徒和基督徒都认为作者是公元前6世纪的先知但以理,他得到上帝的启示或上帝之灵的感应,准确无误地预言出他以后数百年间的历史变迁。

至近现代,此说被越来越多的《圣经》研究者所否定。他们根据经文及其他资料提供的线索,认定本书实际形成于马卡比战争期间(公元前168至前163年之间),即书中预言的各种事件发生之后。恩格斯在《论早期基督教的历史》中也肯定《但以理书》是在公元前164年写成的。他说:"例如但以理书的作者,在164年名王安条克死前不久的时候,把关于波斯、马其顿的世界统治的兴衰和罗马的世界统治的开始的预言,放到好像生在尼布甲尼撒时代的但以理的嘴里,以便通过这种证实自己预言的效验的办法,使读者能够接受最后关于以色列人会克服一切苦难,终将胜利的预言。"[1]因此,本书的作者自然不会是但以理,而是马卡比战争年代一位虔信犹太教、熟悉数百年来中东和世界历史演变的人。他以但以理为民族信仰的旗帜,是为了鼓励马卡比战士与暴君安条克四世进行不屈不挠的斗争,即使入火窑、陷狮窟也无所畏惧,坚信嚣张至极的异族统治者必定灭亡,犹太民族的新天新地必将降临。

《但以理书》对历史的记事长达400多年,从巴比伦王尼布甲尼撒召犹太青年但以理入宫起,到塞琉古王安条克四世伊皮法尼斯迫害犹太教、激起马卡比起义止。作者对较晚的事件记述准确,

对较早的事件往往叙述不清，如将波斯王亚哈随鲁的父亲大利乌误记作“亚哈随鲁的儿子大利乌”(但 9:1)；将伯沙撒误记作尼布甲尼撒的儿子(但 5:2)，而二者之间并无血缘关系。

在希伯来正典中，《但以理书》属“诗文集”而非“先知书”，这说明先知书被确定为正典时(约公元前 200 年)，《但以理书》尚未出现。另外，本书曾引用先知书(如但 9:2 引用了耶 25:11,12)，而《旧约》早期经卷从未引用过这部书，这也说明它成书较晚。《便西拉智训》公认形成于公元前 190 年，其作者按先后顺序颂扬以色列先祖时，竟未提但以理的名字，可见当时《但以理书》尚未问世。

本书使用了两种文字：亚兰文(古叙利亚文)和希伯来文。第 2 章 4 节到第 7 章 28 节为亚兰文，其余部分是希伯来文。学术界一般认为，本书原先是用亚兰文写成的，后来为便于列入希伯来正典，把开头的内容译成希伯来文。第 8 至 12 章是启示文学部分，含义较隐晦，为显示其古老性质，也把这部分译成希伯来文。

《但以理书》至少使用了 15 个波斯外来语和 3 个希腊外来语，文风也显示出晚代特点，与《以斯帖记》、《传道书》等晚期书卷的风格类似。

《但以理书》共 12 章，明显分为两部分。第 1 至 6 章是但以理的故事，描述但以理等犹太爱国者在异邦宫廷中如何坚决维护本民族的宗教信仰。第 7 至 12 章是一系列异象和预言，隐晦地说明巴比伦等帝国的兴衰和世界的最终结局。后六章是典范的启示文学，相继出现四组异象，分别是四兽异象(7:1-28)、公绵羊与公山羊异象(8:1-27)、关于七十个七的预言(9:1-27)、关于南王、北王和末日的异象(10:1-12:13)。

“四兽异象”说巴比伦王伯沙撒元年，但以理在床上做梦，梦见如下景象：

> 我夜里看异象，看见天的四风陡起，刮在大海之上。有四个巨兽从海中上来，形状各有不同：头一个像狮子，有鹰的翅膀；……又有一兽如熊，旁跨而坐，口齿内衔着三根肋骨；……

又有一兽如豹,背上有鸟的四个翅膀;……第四兽甚是可怕,极其强壮。它用大铁牙咬碎猎物,然后用脚践踏。它与前三兽不同,头有十角。我正观看这些角,见其中又长起一个小角;先前的角中,有三个被它连根拔出来。这角有眼,像人的眼;还有口,能说夸大的话。

我正在观看时,见有宝座设立,上面坐着亘古常在者,他的衣服洁白如雪,头发如纯净的羊毛。……事奉他的有千千,在他面前侍立的有万万。他坐着要进行审判,案卷都展开了。……我在夜间的异象中观看,见有一位像人子的,驾着天云而来,被领到亘古常在者面前。……我就走到一位侍从那里,请他为我解释这一切。于是,他解释说:"这四头巨兽是指将在世上兴起的四个帝国。然而,至高者的圣民将享受王权,直到永永远远。"

这幅画面典型地体现了启示文学的基本特点:全文由异象讲述者、异象本身、异象解释者和解释的内容构成。这里的异象讲述者是但以理,他看见奥秘的幻象,包括"亘古常在者"(即上帝)坐在宝座上进行末日审判的情景;还看见"一位像人子的",即人们所盼望的弥赛亚,他协助上帝进行审判。但以理感到惊惶,无法理解。这时,"亘古常在者"身边的侍从(天使)对异象做出解释:四个巨兽表示四王将要在世上兴起,暗指巴比伦、波斯、希腊等帝国的权力,他们虽然能嚣张一时,最后其权柄却"必被夺去,毁坏,灭绝",而"国度、权柄和天下诸国的权柄,必赐给至高者的圣民"。"至高者的圣民"指犹太人,"他的国是永远的,一切掌权的都必侍奉他、顺从他"。作者就这样为犹太人绘出一幅历史演变的图画和审判过后的美好前景,断定他们必能进入弥赛亚为王的人间天国,享受永远的福祉。

"公绵羊与公山羊的异象"说的是,但以理又看见异象:有一只公绵羊用两角向西、北、南三个方向撞击,没有什么东西能够抵挡。忽然有一只公山羊从西边猛冲过来,向公绵羊撞击,折断它的两

角,把它摔倒在地。那只公山羊越来越狂傲,它的独角折断了,又长出四个角,其中的一角上又长出一个小角,向南方、东方扩张势力。这小角的力量十分强大,竟然狂傲到胆敢攻击天象和群星。它竟然对抗天象的统帅,并毁坏了耶路撒冷圣殿。人们在那里公然犯罪,把真理抛弃在地上。天使迦百列解释这异象的意义说:公绵羊的两角是玛代和波斯帝国;公山羊的独角指希腊－马其顿帝国的亚历山大大帝;新长出的四个角指亚历山大大帝死后,其国家分裂为四——希腊本土、埃及、叙利亚和小亚细亚四个王国。小角特指叙利亚王国的暴君安条克四世。

关于"七十个七"的预言说,但以理从先知耶利米的书上得知耶路撒冷必荒芜 70 年。他禁食,披麻蒙灰,向上帝祈祷恳求。天使迦百列奉上帝之命迅速飞来,让他明白以下的事和异象:上帝为你本国之民和你圣城已经定了"七十个七",要止住罪过,除净罪恶,赎尽罪孽,引进永义,封除异象和预言,并膏立至圣者。

"关于南王、北王和末日的异象"讲述南王、北王之间时争时和的纠葛,解说当时中东的政治纷争和带有象征意味的历史,结尾处上帝派天使长米迦勒剔除"任意而行,自高自大,……攻击万神之神"的"王"(当指安条克四世)。这个异象第一次提出死者复活的概念:"睡在尘埃中的,必有多人复醒,其中有得永生的,有受羞辱、永远被憎恶的。智慧人必发光,如同天上的光;那使多人归义的,必发光如星,直到永永远远。"(12:2,3)

2.《以斯拉下卷》

《以斯拉下卷》见于《次经》,是一部优美的启示文学作品,又名《以斯拉书续编第二书》或《以斯拉四书》。共 16 章,一般认为中间 12 章是核心部分,由一位佚名的巴勒斯坦犹太人用希伯来文或亚兰文写成,年代是公元 70 年耶路撒冷被罗马帝国摧毁之后,大约在公元 90 至 100 年之间。随后译成希腊文。大约公元 2 世纪中叶,一位基督教学者为其加上卷首的序言(第 1、2 章)。此后再过将近一个世纪,另一位佚名的基督徒附上末尾的结束语(第 15、16

章)。其希伯来原著已失传,现有希腊文、拉丁文、叙利亚文、科普特文、埃塞俄比亚文、阿拉伯文、亚美尼亚文、乔治亚文等多种抄本。成书后曾在早期基督教会中广泛流传,应用于崇拜礼仪中。全书由引言、七个异象和附录组成,可分成九部分。

本书的主题是通过撒拉铁(即以斯拉)所见的七个异象,探讨诸如善与恶、苦难与迫害、末日审判、新天新地等伦理、政治和宗教问题,论证人类历史原在上帝的掌握之中,罪恶的现世必定终结,全然公义的新世代终将到来。

引言称以斯拉是利未支派亚伦的后裔,他于波斯王亚达薛西年间在玛代得到上帝的启示,奉命将所见的异象转告给以色列人。

在第一异象(3:1-5:19)中,以斯拉向上帝发怨言,上帝派天使乌瑞尔与他对话,让他明白,人的头脑理解不了上帝的旨意。还告诉他,邪恶已经种下,收割的季节尚未到来。在播种善良的世界到来之前,播种邪恶的世界必定被除掉。天使劝他不要着急,声称不达到预定之数,上帝不会采取行动。最后天使告诉他末日到来时的信号:突然间夜晚出太阳,白天出月亮,树木淌血,石头说话,各国陷于混乱之中……

在第二异象(5:20-6:34)中,以斯拉按天使的吩咐禁食七天。七天后他陷入更深的疑团中。他询问,以色列人为何一再沦于苦难?天使开导他,审判好比一个圆圈,没有开头和结尾,早来者不嫌早,迟到者不嫌迟,上帝的审判如同天网恢恢,疏而不漏,无需同时进行。所以以色列现在受罚,并非特别委屈之事。最后天使又向他显示更多的末日信号。

在第三异象(6:35-9:25)中,以斯拉再次提出他百思不得其解的问题:以色列既是上帝的子民,为何要受苦?天使说,大海广阔无边,但入口处却十分狭窄;平原上的城市景色美好,但进城的道路却艰辛难行。以色列人就处在这一窄道上。只有走过这狭窄艰辛之道,才能享受未来世界的恩福。天使随后向以斯拉描述末日审判和弥赛亚王国降临的情形,告诉他只有少数人能得救,到达

位于火焰刑场对面的逍遥乐园。以斯拉闻言后向上帝祈祷,求他宽恕自己的子民。

在第四异象(9:26-10:59)中,以斯拉看到一个衣衫褴褛、正在痛哭流涕的女人。她婚后30年没生儿子,经苦苦哀求,终于生下一子,并抚养长大,为他娶了妻子,不料他竟在新婚之夜进洞房时倒地身亡。这一打击使她万念俱灰,只等一死。正当以斯拉劝她赶快回家别再哭泣时,那妇人脸上突然放光,如同闪电,震动了大地。以斯拉大吃一惊,惊慌中突然不见了那妇女,却看到眼前耸立着一座城市。他怀疑自己做了噩梦。这时天使降临,向他解释说,那妇女就是耶路撒冷城,她30年没有孩子,是指锡安已经3000年无人献祭;后来生了孩子,指所罗门在耶路撒冷建城修殿献祭;孩子突然死去,指耶路撒冷沦陷于敌军;最后妇人脸上发光,则"显示了她的全部荣耀和端庄之美",这是上帝对耶路撒冷必有光明前程的预示。

在第五异象(11:1-12:50)中,以斯拉看到海上飞来一只巨鹰,长着12个翅膀和三个鹰头。那些翅膀遮挡了整个世界,从那翅膀中又生出八个小翅膀。巨鹰飞上高空,统治着整个大地和人类。突然一只发怒的狮子从森林中走出,宣布至高上帝的声音:巨鹰灭亡的时刻已经来到了!话音刚落,就出现一阵骚乱,接着巨鹰全身起火燃烧,以斯拉从梦中惊醒。天使赶来圆梦,告诉他巨鹰代表先知但以理曾论及的世界第四王国,12翅膀代表该王国中的12个王,八个小翅膀指王国内部曾经兴起的八王,而三个鹰头则指王国覆灭前出现的三王,他们都相继而死。最后走出的怒狮代表弥赛亚,他将降临人间,审判罪人,并彻底结束这个王国的统治。

在第六异象(12:51-13:56)中,以斯拉陷于梦幻,看到有风从海里刮起,带出一状如男子之物,在云彩中飞翔。从世界各地忽然聚集起一大群人,要与这位男子打仗。男子从口中喷出热风、火焰和暴雨,把人群冲得荡然无存。随后男子走下高山,召集起一群热爱和平之民。天使解释说,这位男子代表即将到来的新时代,那群

热爱和平之民指以色列各支派,他们必将在新时代中赢得新生。

在第七异象(13:57－14:48)中,以斯拉在原野听到丛林之音,得到上帝的教诲。他按照神意召聚民众重论律法,从中选出五个速写之士隐居 40 天,埋头抄录、复制出 94 卷圣著。以斯拉遵嘱将其中的 24 卷(应指希伯来经典《二十四书》,后被基督教称为《旧约》)公诸于世,而把另外 70 卷收藏起来,留给后世的聪明人阅读。

在附录部分(15:1－16:78),作者再次叙述末世的恐怖景观,并疾呼以色列人以痛心悔改的行为等待末日的到来。

《以斯拉下卷》表现的末世论比初期启示文学作品形象、具体得多。它所描述末世和新世代的交替过程是:末日之前有预兆,有宇宙性和国际性的动乱;末日到来后弥赛亚降临;经过七天静寂之后新世界出现,死人复活,号筒吹响,大审判开始。审判之前恶人的灵魂已遭受七种苦刑,义人的灵魂已享受七种福乐。审判之际书卷展开,恶人被投入阴间的火湖受永刑,义人进入乐园和新耶路撒冷享永福。

3. “伪经”和“死海古卷”中的启示文学

“伪经”中有一批启示文学作品,较重要的首推《以诺前书》。《以诺前书》又名《以诺一书》或《埃塞俄比亚文的以诺书》。以诺是亚当的第 6 世孙,挪亚的祖先。他与神同行 300 年,365 岁时“神将他取去,他就不在世了”(创 5:24)。这是一部丛书之类的著作,收入出自不同时期和不同作者的许多段落。原始文字是希伯来文或亚兰文,基本内容成于公元前 163 至前 80 年之间。现存最完整的版本是一部从希腊文译出的埃塞俄比亚文译本。全书共 108 章,最古老的部分是第 83 到 90 章,属典范的启示作品,包括洪水的异象、以色列历史的素描,以及自创世至末世历史的异梦。第 1 至 36 章的作者有“犹太人的但丁”之称,因为他述及以诺在地上、地狱和天堂的巡行,描写了末日审判的可怕、罪人和堕落天使被判刑、义人的灵魂在流着水泉的洞穴里安歇。其中使用了希腊文的阴间四条河名称,显然受到希腊文化的影响。第 37 至 71 章被称

为"以诺的三个比喻",主要写恶人受审判、无信仰者的命运和圣徒得祝福。第 72 至 82 章得名"天文之书"。第 91 至 108 章大体是一连串劝诫性言论。本书在犹太教思想史上占有十分重要的地位。

《以诺后书》,又称为《以诺二书》或《斯拉夫文的以诺书》,因其传世的二十多个古代抄本都是斯拉夫文本而为世人所知。可能成书于公元前后,作者是亚历山大城的犹太人。主要写以诺被上帝接上天后游历七层天的见闻。这位有名的圣祖得见各种奥秘之后返回地面,以其见闻训诫子孙,阐述一系列宗教、道德和伦理的规范。

《摩西升天记》用希伯来文或亚兰文写成,时间约在公元前后。现仅存拉丁文译本,是从希腊文本转译的。叙述摩西升天之前对以色列人所作的临别训示,简略地预言以色列未来的历史,从进入迦南起,直到上帝将天国建立在地上为止。作者可能是法利赛人中的静修派,他维护正统的犹太教,在第 7 章中攻击法利赛人的伪善。

《巴录二书》,又名《叙利亚文的巴录启示书》,大约写于公元 90 到 100 年之间,原用希伯来文或亚兰文撰写,但留传后世的只有叙利亚文译本。论及以色列及耶路撒冷的灾难、人类的罪恶、上帝的公义、弥赛亚的降临等问题。一些章节似曾受到保罗某些书信的影响。

《巴录三书》,又名《希腊文的巴录启示书》,可能写于公元 2 世纪初,最早的抄本是希腊文本。作者对《以诺后书》和《巴录二书》相当熟悉,以相仿的手法记叙了耶利米的书记巴录在五层天上的见闻。借助巴录与公元前 586 年"巴比伦之囚"事件的特殊联系,讲出作家对于历史和当时现实——尤其公元 70 年圣殿再度被毁后犹太社会的精神危机——的见解。

"死海古卷"中的《光明众子与黑暗众子的战争》也是杰出的启示文学作品,大约写于公元前后的数十年,作者是犹太教库姆兰社

团的诗人。他极写光与暗、善与恶、光明众子与黑暗众子的40年大决战,以预言方式述说正义事业的最后胜利,将诗歌和散文糅为一体。在最后的胜利来临时,作者把敌人交到勇士手中,交到贫苦农民手中,让他们去审理——这是真正光明的启示。

[1] 恩格斯:《论早期基督教的历史》,载《马克思恩格斯全集》第22卷,人民出版社1965年版,第534页。

第十章 《塔木德》文学

第一节 《塔木德》产生的背景

公元70年第二圣殿被毁后，犹太民族进入拉比犹太教时期，该时期一直持续到公元630年伊斯兰教兴起。圣殿的被毁并不意味着犹太教的终结，在随后的将近6个世纪的漫长岁月里，犹太民族不断战胜亡族亡教的危险，在拉比们的带领下，顽强持守着自己的信仰，维护着自我的生存，践行了一个伟大的历史奇迹。在这个过程中，犹太拉比(rabbi，意谓“长者”、“教师”、“师傅”，实为犹太知识分子或文化分子)发挥了极为重要的历史作用，他们向民众传授犹太教经典，阐释教义，主持宗教活动，从事并参与社会政治、文化、慈善等各项事业，处理民事纠纷，指导众人的生活，实际上承担了精神领袖的角色，从而使一个几近崩溃的民族得以长存。

拉比们深知，对于犹太人来说，宗教信仰是维系整个民族的根本纽带；宗教信仰只有和日常生活紧密结合起来，才能真正发挥它的作用和功能。随着第二圣殿的被毁，《圣经》中的成文法规与宗

教信条已不能完全解释新形势下的社会生活，重新阐释教义、确立一部更切实际的新法典（并非以其取代《圣经》，而是更好地发挥《圣经》的作用）已经势在必行。因此，从大约公元2世纪初开始，直到5世纪末，一代代拉比们辛勤工作，编订出一部仅次于《圣经》的犹太教巨著《塔木德》（Talmud，希伯来文本义为"教导"）。这是拉比们对犹太民族做出的卓越贡献，也是整个拉比犹太教时期所取得的主要成就。

民族生存的现实需要是《塔木德》产生的外部原因，犹太教中关于"口传托拉"的内在分歧是致使其形成的内在因素。像其他民族一样，早期犹太人也未能把宗教信仰中约定俗成的观念以书面形式记载下来。直到公元前5、4世纪之交，即犹太人被掳往巴比伦以后由波斯帝国统治时期，他们面临民族存亡的严峻形势，为了维护本民族的根本传统，才将以往流传的散篇文献（如"摩西的启示"、成文的或口传的宗教教义，以及先知们的训言、诗篇和箴言等）汇编在一起，编成最能体现其民族信念和宗教意识的典籍，即著名的"摩西五经"。一般来说，狭义的"托拉"所指的就是摩西五经，又称为成文律法。随后在犹太人中，成文律法很快得到普遍的认同和尊重，成为人们"心中的圣殿"。但是，传统律法中也有相当一部分未被写进五经，如据《耶利米书》第32章6至12节记载，先知耶利米从他叔父的儿子哈拿篾手中买一块田地时，"照例按规"立了一张买契，并在契约上签字画押，作为双方交易的凭证，而五经涉及财产交易的条文中并未提到这一点。又如《路得记》称，拿俄米的一个至亲因不愿要路得为妻，以使路得死去的公公和丈夫在产业上仍能留名，而放弃了优先赎买拿俄米家田地的权利，当时他脱下自己的鞋子以示弃权，因为"从前，在以色列中要定夺什么事，或赎回，或交易，这人就脱鞋给那人，以色列人都以此为证据"（《路得记》4:7）。以脱鞋这种象征性行为来定夺交易谈判的传统做法在五经中也看不到。古时候，如果一个男子无力偿还自己所欠的债务，他的债主有权把他纳为奴仆；如果他死后仍留有未了的

债务，债主还能奴役他的孩子，《列王纪下》第4章1至7节中的一段故事清楚地体现了这种习俗：先知以利沙一个门徒的妻子哀求他给予帮助，因为她的丈夫死了，债主要拿她的两个儿子抵作奴仆；以利沙未去过问债主，而是行奇事使她卖油还债，得以同儿子度日。对此，五经亦未见反映。诸如此类的例子很多。那些未形成文字的律法在古犹太人的生活中同样发挥着重要作用，它们中的一部分同成文律法一样古老，甚至由于它们被因因相袭地保留在人们的头脑中，而可能比后者存在的年代更长久。然而，怎样看待这些口传律法呢？在拉比时代之前的一二百年里，这个问题，连同怎样在不断变化的时代中理解、诠释、遵行成文律法的问题，一直困扰着犹太知识分子。马卡比起义胜利后（约公元前164年），犹太教内部产生两个相互对立的教派，即撒都该派和法利赛派，上述问题成为两派斗争的焦点。

撒都该派与法利赛派之间的主要差别在于他们的社会地位和律法观点。前者主要由祭司组成，代表祭司和社会上层的利益。早在叙利亚王安条克·伊皮法尼斯统治时期，他们就因为拥护犹大地区希腊化而与顽强持守古老传统的下层民众产生分裂。后来在哈斯蒙尼王朝统治时期，他们又与以文士（类似教师的一个阶层，基本职责是向民众传播律法，并对其做出联系实际的阐释）为主、代表下层民众利益的法利赛派形成日趋尖锐的矛盾，主要冲突之一即对待口传律法的态度。约瑟福斯在《犹太古事记》第13卷10章6节中对此做了描述："法利赛人一代一代从各自的先辈那里传给了人们许多并没有写进摩西律法的戒律；而正是出于这一原因，撒都该派人拒绝接受这些戒律，他们说，我们应该把成文的律法视为必须遵奉的，而不应尊崇得自于前辈传说的东西。"[1]撒都该派不承认口传律法的权威性，不承认它们与成文律法具有相同的约束力，认为发展口头流传的经学没有意义。他们主张奉行见诸文字的经学，即典范的成文律法，同时把宗教热情完全集中于圣殿和献祭礼仪上。而法利赛派则把实际应用于生活各领域的律法作为

最高原则,视口传律法与成文律法同样神圣,坚持必须修正、重释五经,以适应不断变化的时代。为了反对当权的撒都该派,他们甚至以“分离者”的名义发表放弃政权的声明。为了使政权服从于一种伟大的精神力量,他们要求自己教派的成员履行义务,而不是享受权利。实际上他们已经从单纯的律法解释者变成民族文化遗产的守护者,他们所做的一切只有一个目的,就是维护民族生存。这无疑完全符合民众的愿望,因此他们得到民众的尊崇和爱戴。[2]

撒都该派的活动范围只限于巴勒斯坦(即前犹大国),他们因拒绝口头流传的经典而触犯了埃及、叙利亚和巴比伦的犹太人——他们同法利赛派一样,认为凡流传下来的习俗都应当奉行。因此,第二圣殿被毁后,过分依赖圣殿和礼仪的撒都该派势单力孤,很快湮灭无闻,而法利赛派却越发证实自己是一个异常坦率、灵活、热衷于进步的充满生机的教派。与撒都该派关于“口传托拉”的论争激发了他们对《圣经》经文的进一步研读,“试图证明口传托拉乃是成文托拉不可分割的一部分,是同一片织物中的经线和纬线;他们进一步发展了往昔曾采用过的阐释经文的手段,以便借此可以证明撒都该人所拒绝接受的传说是包括在摩西五经的文句之中的”[3]。此后,法利赛人取代了撒都该人,逐渐成为地位重要的领导阶层。由于他们的工作主要是研习律法、释经传教、处理宗教与世俗的各项事务,所以被尊称为“拉比”。在日积月累的工作中,他们把编订口传律法与诠释成文法典融合起来,将阐释《托拉》的学问推向一个新阶段,从而直接导致了《塔木德》的诞生。

第二节 《塔木德》的成书

《塔木德》卷帙浩繁,内容庞杂,核心内容是对《托拉》的诠释和解说。它主要由《密西拿》和《革玛拉》两部分组成,狭义的《塔木德》专指《革玛拉》。另外附有一部被称作《托塞夫塔》(Tosefto)的

律法汇编和一部得名《巴瑞托》(Baritot)的律法格言集,它们所占篇幅不大。《塔木德》的编写延续了五百多年,成书过程可分为两个阶段,公元3世纪先有《密西拿》问世,随后,4、5世纪之末《巴勒斯坦革玛拉》和《巴比伦革玛拉》相继定型,它们各与《密西拿》编为一体,形成《巴勒斯坦塔木德》和《巴比伦塔木德》。根据《塔木德》与犹太律法的关系,其材料可分成两大类,直接阐释律法的称"哈拉卡"(Halaka),与律法只有间接关联的称"哈加达"(Haggadah)。《塔木德》中另有一类名为"米德拉西"(Midrash)的解经布道书,后来也单篇编订,独立发行。

1.《密西拿》的汇编

《密西拿》(Mishna)是一部由宗教律法和世俗法规组成的"哈拉卡"法典。"密西拿"一词出自其词根 shanah,意为"重述",指通过重新阐述经文而得来(关于"口传托拉")的知识。前后有数百名巴勒斯坦犹太学者参与过《密西拿》的编纂工程,把各种口传律法兢兢业业地记录下来,整理分类,汇编成册。他们被尊称为"坦拿"(Tannaim),意谓"教师"。《密西拿》的汇编经历了一个由初步口头整理到最终文字编纂的过程,这一过程始终与释经学的发展相联系。早在第二圣殿被毁以前,随着撒都该派与法利赛派矛盾冲突的激烈化,研究《托拉》就日渐成为一门学问,当时在法利赛圈子中有两个著名学派:希勒尔学派和沙迈学派,其创立者分别为希勒尔和沙迈。在学术上,希勒尔最典型地代表了法利赛派的观点,认为现实生活在不断地变化,人们不可能完全局限于一种固定不变的成文法规,因此他主张对律法进行温和宽泛的解释,以便使《托拉》作为现实生活指南能够始终有效。而沙迈则持一种相对保守的态度,严格论经据典,不求随机变动。最终希勒尔的主张受到民众拥护,并被后世的拉比接受,其学派也成为主流学派。为了方便学习者,希勒尔在研习、传授经文时对大量民间口传法规进行了整理,它们由其学生口头保存下来,被视为《密西拿》的最初版本。到了公元2世纪初,著名拉比亚基巴又做了大量分类整理工作,从文字

上把直到当时的各种律法文献进行校勘和排序,可以说为一个世纪后将要出现的完整的《密西拿》法典设计了蓝图。以后他的学生们继续从事这项事业,至犹大·哈纳西亲王(约 135—219)时《密西拿》的编纂工作终于告竣。犹大·哈纳西生于巴勒斯坦一个犹太名门之家,是第五代坦拿的杰出代表,长期担当犹太族长职位。其父是当时著名的拉比学者迦玛列二世,犹大·哈纳西在此家庭环境中长大,自幼受到良好的教育,精通希伯来语、希腊语和拉丁语。但为了维护本民族传统,他本人一直讲希伯来语,并要求门徒和侍从也讲希伯来语。《密西拿》即用白话希伯来语写成,只在个别地方偶用希腊和拉丁词汇。其语法规则比《圣经》灵活,文风质朴简洁不事雕琢,既适合所描述的内容,也合于普通民众阅读,被公认为此时期文学和法学的伟大著作。

《密西拿》的编纂工作约在公元 210 年由犹大·哈纳西主持完成,他以先前的 13 部文集为基础,收入 150 位学者的遗作,经过筛选、分类、补充,在必要处进行各种整理,按照材料的类型编辑成书。全书分 6 卷,共 63 篇 523 章,每章又分为若干节。各卷的名称及基本内容如下:第 1 卷《种子》,共 11 篇,论及耕种、安息年、献祭和缴纳什一税等。第 2 卷《节期》,共 12 篇,论及安息日、逾越节、赎罪日、住棚节、新年、斋戒、普珥节及节日献祭之事。第 3 卷《妇女》,共 7 篇,论及寡妇内嫁制、嫁妆与订婚、许愿与废愿、离婚等。第 4 卷《损害》,共 10 篇,论及财产毁坏、人身伤害、销售、租赁、房地产与遗产继承、伪证罪、偶像崇拜罪等,以及与其相关的民事、刑事处理条例。其中第 9 篇为"先贤篇",专门汇集了坦拿们所喜爱的道德格言文章。第 5 卷《圣物》,共 11 篇,论及献祭制度、动物宰杀、饮食、头生者、圣殿仪典及圣殿构造等。第 6 卷《洁净》,共 12 篇,论及身体、器皿、食物、居室的洁净与不洁净。

2.《革玛拉》的编纂

犹大·哈纳西编撰《密西拿》不是为了把传统的律法固定下来,而是基于自法利赛派开始的一个既定立场——为人们进一步学

习、研究、运用律法提供便利。因此《密西拿》编成后很快就成为具有权威性的宗教典籍，在犹太社团中产生极大影响，并成为当时各经学院的通用教材。研习《密西拿》的拉比被称为“阿摩拉”（Amoraim），意为“代言人”或“释经者”，在《密西拿》成书后的几个世纪里，他们分别以巴勒斯坦和巴比伦的经学院为中心，深入到《密西拿》开放的律法体系中，从事对《密西拿》的评论与解释工作，他们的成果即得名《革玛拉》的律法评注。“革玛拉”（Gemara）意谓“完成”或“补全”，指它完成了《密西拿》未竟的事业。

在巴勒斯坦，相继有五代阿摩拉在西撒利西、塞弗利斯、提比利斯和乌沙等经学院从事《密西拿》的评注工作。其中最杰出者是提比利斯经学院的院长拉比约查南（199—279），一般认为他最先收集巴勒斯坦诸经学院中有关《密西拿》的讨论报告，为《巴勒斯坦革玛拉》的编纂奠定了基础。在他之后的一百多年里又有三代阿摩拉予以增补，到4世纪末《巴勒斯坦革玛拉》最终定型。巴比伦的阿摩拉主要在尼哈地、苏拉、底贝地萨等经学院从事学术工作，他们与巴勒斯坦的拉比们互有往来，经常交流观点，有一时期双方甚至相互竞争。随着基督教在罗马帝国成为国教以及帝国自身趋于衰落，巴勒斯坦的犹太教学术活动日渐没落，而巴比伦的学术活动又持续一段时期。

在研习《密西拿》过程中，巴比伦的犹太学者发现其中许多解释只涉及巴勒斯坦的传统，很少符合巴比伦的实际情况，他们认为应当走自己的路，按照自己的意见探讨或修订先辈们的著作，于是就从当地实际出发对《密西拿》进行更为缜密的研究和更为周全的增补，于5世纪末在苏拉经学院编出另一部《革玛拉》。

巴勒斯坦的《革玛拉》用西亚兰文写成，其中掺杂着许多希腊文和拉丁文语词，风格与《以斯拉记》和《但以理书》中的圣经亚兰文十分相近。《巴比伦革玛拉》则用东亚兰文写成，与曼达亚兰文相仿，其中采用了一些波斯语词。从内容结构看，《巴勒斯坦革玛拉》由39篇论文组成，《巴比伦革玛拉》由37篇论文组成，各篇论

文皆根据对《密西拿》中相应篇目的评注单独成文。尽管前者的篇目多于后者，但篇幅只相当于后者的1/8至1/7。两部《革玛拉》分别与《密西拿》合为一体，形成《巴勒斯坦塔木德》和《巴比伦塔木德》。因后者比前者成书晚一百多年，规模更庞大，内容更丰富，也更适用于非犹太社会的环境，因此权威性更高，影响也更大。另外，《巴比伦塔木德》不仅是一部经书，也是一部传世的文学著作，"更确切地说是一部关于犹太人精神和宗教创造力的论述"[4]，其中除对《密西拿》的诠释注解外，还收有大量神话传说、诗歌、寓言、历史记事、拉比故事、布道文稿，以及有关天文、地理、植物、民俗、医药、农商、建筑等方面的论述，它们属于"哈加达—拉比文学"中的非宗教律法部分，占全书的1/3，可以说，它们全面再现了当时的犹太社会生活，具有极高的宗教、文学和历史价值。

3.《托塞夫塔》和《巴瑞托》

拉比犹大·哈纳西编纂《密西拿》时未收入当时已显得过时的哈拉卡律法，这些律法被他的学生及后代拉比收集整理，形成另外两部律法著作——《托塞夫塔》和《巴瑞托》。《托塞夫塔》(意为"补编")在内容分类和篇章结构上类似《密西拿》，文字风格却比后者更为散漫，且常常把《密西拿》中略去的校勘文字又添加进去。这部著作的核心部分一般认为出自3世纪的两位拉比拉巴和奥沙亚，不过从今天保存的版本看，它有可能是5世纪以后的产物。《巴瑞托》(意为"外部的东西")指《密西拿》以外的哈拉卡律法，大多类似于格言，汇集了未见于《密西拿》和《托塞夫塔》的一些律法，以及导师们通过口传或文字流传下来的关于法律的观点。与作为法典权威的《密西拿》相比，这两部律法著作显得不甚正规，但它们除了汇编被略掉的旧律法外，还收入许多产生于《密西拿》成书后的新哈拉卡律法，更能解决现实生活中出现的新问题，因而有时显得比《密西拿》还实用。

4.《塔木德》的编写材料

《塔木德》内容庞杂，无所不包，表面上显得零乱无章，枝蔓横

生，研究者一般从整体上将其材料分为两大类，分别称为"哈拉卡"和"哈加达"。"哈拉卡"含有"行走"之意，喻指按照《托拉》的律法行人生之路，特指《密西拿》及《革玛拉》中涉及律法的部分。它不仅包括口头传说的法令规定，还包括数百年中人们对成文律法所做的不成文的评述，以及在巴勒斯坦和巴比伦各经学院中对律法进行的讨论。作为律法的化身，"哈拉卡"一直是人们遵行的准则，只有资深的权威导师才能根据实际需要将其个别条文废除。"哈加达"意为"故事"，泛指《塔木德》中的非律法内容，其形式多种多样，包括寓言故事、民间传说、历史记事、谚语箴言、诗歌等。它们往往被视为拉比对一些问题的个人见解，因而对整个社会团体不具备律法效力，不具有绝对的权威性和约束力。但犹太人相信它与"哈拉卡"萌生于同一条根系、同一片土壤，并指向同一个目标——引导人们走上同一条圣洁生活之路。"哈拉卡"与"哈加达"构成一种互为补充的关系，后者通过铺陈叙事等手段对前者进行鲜活的阐释。如果把前者看作一个个详细论证的命题，那么后者便是富有趣味的素材，这些素材对于论证并不是至关重要的，然而却能使人有所收益，心智得到启迪。

从材料数量上看，"哈拉卡"所占的分量比"哈加达"大得多，这显然是由《塔木德》本身的法典性质所决定的。就当时的人文环境而言，它们不可避免地受到外族文化的浸淫，比如《巴勒斯坦塔木德》中的一些"哈拉卡"明显受到罗马法律的影响，而《巴比伦塔木德》中则留有帕提亚习俗的痕迹。在"哈加达"材料中，异族的占卜、巫术等迷信活动和禁忌规定也有所反映。

5.《米德拉西》

除以上相关内容以外，《塔木德》中还收有一批解经布道书，称为《米德拉西》，意谓"解释"或"阐述"。该书从公元 2 世纪起即有雏形，6 世纪以后陆续编订完成，各卷按圣经经卷的顺序排列，对《圣经》各卷进行较为通俗的解说与阐述，分别称为《创世记米德拉西》、《出埃及记米德拉西》等。其中最重要的部分称作《米德拉西·

拉巴》(《大米德拉西》),包括对《圣经》中五卷经书《雅歌》、《路得记》、《耶利米哀歌》、《传道书》、《以斯帖记》的讲解。

《米德拉西》中的材料同样能分为“哈拉卡”和“哈加达”两类,前者涉及律法、教义在现实生活中的解释与应用,以及宗教礼仪等,文体庄重严谨,具有权威性;后者讲解经文中的非律法内容,常以生动的故事作注解,探究律法的奥秘含义,富于想象性和说服力,亦深受犹太人尊重。作为犹太民族的通俗典籍,《米德拉西》除汇编于《塔木德》之中,还分册独立发行,供犹太儿童诵读。

第三节 《塔木德》的主要内容

作为《圣经》之后的犹太教基本文献,《塔木德》可以说无所不包,其内容广泛涉及宗教、民俗、历史、法律、天文、地理、农医、商务等方面,既具有确切的实用价值,又支配着犹太社会的思维和生存方式,为民众界定了精神生活中的真理、意义和目的等问题,养育了以色列人的灵魂。

表面看来,《塔木德》的素材零乱杂散、五花八门,缺乏周密的安排和明确的纲目,实际上它们都有着内在的顺序,每一个持续讨论都从《密西拿》的一段文字开始,随后遵循一定的原则和目的对这段文字进行极其细致的解读。拉比们往往围绕一个完整的主题展开系统的详细论述,其间不时附上一些有益于讨论的有趣素材。文章往往既无标点,也不分段,又缺乏指示主次的标记,于是显得纷乱而无头绪。总之,在《塔木德》任何一个单元的讨论中,“其焦点,其组织原则,其引人入胜之处——这一切只受到其时其地所讨论问题的界定。论证在讨论本身的内在逻辑导引下从一点走向另一点。一个单一的论述平面建立起来了,一切问题都展示了出来,逻辑的主线笔直并且真实……。更为重要的是,人们一般说来想做的并不是去创作各种各样的主题汇编——把某个人针对某个问

题所说的话汇聚在一起,而是要去展示出永恒视角下问题的逻辑性。"下面根据论述对象及所涉问题的不同,分出若干题目对《塔木德》的内容略作评介。

1. 上帝、宇宙与人

不论在《圣经》中还是拉比文献中,上帝的存在都是第一要义,是不言自明的真理。上帝是存在的,但人们无法看到,传说当罗马皇帝哈德良要看上帝时,拉比卡南亚让他注视太阳,他因光线刺目而无法看,卡南亚便说:"你承认你无法看太阳,感谢主啊,而太阳不过是上帝的一个仆人而已。你想要看到上帝,这是多么不自量力啊!"《塔木德》认为,信奉上帝的存在不单单是理智上的承认,还包含着道义上的责任,意味着遵从上帝颁布的神圣戒律,臣服于来自天国的约束。拉比们信守严格意义上的一神论,《大申命记》称上帝对以色列人说过:"宇宙中我创造的一切都是成双成对的——例如,天和地,日和月,亚当和夏娃,今世和来世,但在宇宙中我却是独一无二的。"《大出埃及记》中也有类似记载:"神圣的主说:'我是最先的,因我没有父亲;我是末后的,因我没有兄弟;除我以外再没有真神,因我没有儿子。'"因此拉比们坚决反对偶像崇拜。上帝又是无形的,无处不在的,拉比们用灵魂来作比,正如灵魂无形而充满人的身体一样,上帝也充满宇宙;同样,正如无人知晓灵魂在何处一样,也无人知晓上帝的居所。既然上帝是无形的,那么,《圣经》的一些段落为何还要把人的肉体器官及品性赋予他呢?拉比们解释说:"我们从他创造的生物身上借用一些名称用在他身上,是为了帮助人们理解他","赋予神以人的品质和特征,使其人格化,是为了让人更容易接近上帝。"当然这背后还隐藏着伦理意义上的行为模仿倾向,后文对此将有论述。上帝无处不在且不受时间的限制,如同太阳只有一个却能在同一时刻普照世界一样。上帝是全知全能的,其智慧和能力无可限量,"一切都在神力之内","在上帝面前一切都显现,上帝是无所不知的",上帝又是先知先觉的,"在神圣的主面前,一切都被预知",上帝具有永恒性,既是最初

的也是最后的，即使世上一切都消逝了，他的存在仍绵延不止，时间对他毫无意义。上帝是公正的审判者，"决不偏心，决不遗忘，决不势利，决不受贿"；同时上帝也是仁慈的，"尽管999位天使证明某人有罪，而只有一人为其辩护，神圣的主仍然让天平倾斜使之对他有利"，"即使发怒时，神依然不忘仁慈"。拉比们谈到上帝的公正与慈悲之间的关系时说："这可以比作一个国王有一些空容器。国王说：'假如我装进热水，它们就要爆裂；假如我装进冰水，它们则收缩！'国王怎么办呢？他把热水和冰水混合后装入容器，容器就可以经久耐用了。同样，神圣的上帝说：'假如我只用仁慈创造世界，罪恶就会无节制地衍生，假如我只用正义创造世界，它又如何能延续？注意，创造这世界我要恩威并施，以期它能够长存！'"上帝具有父性，被称为"天上的父"，这一观念亦体现于关于人的教义中："人的创造有三方的介入：神圣的主、父亲以及母亲。父亲提供了白质，由此形成了骨骼、腱肌、指甲、大脑以及眼睛中的白色部分；母亲提供了红质，由此形成了皮肤、血肉、发毛以及眸子；而神圣的主则赋予人呼吸、灵魂、性情、视力、听觉、语言、力量、悟性和智慧。"上帝是神圣的，"神圣"这个词"不仅表示它与亵渎格格不入，还意味着真正意义上的完美无缺"。拉比时代的犹太人通常称上帝为"神圣的主"，他们不仅相信上帝具有最完善的圣洁，还坚信维护这种圣洁使之不受堕落行为的亵渎，乃是犹太人首要的责任。因而亵渎神名被视为弥天大罪之一，绝无饶恕的余地。

在宇宙论方面，拉比们不可能遵循自然科学的理性思路进行探索，而是依据《圣经》及"口传托拉"推导、研究世界的起源与构成。他们首先强调宇宙中的一切都来自上帝的创造，这是其宇宙论的基础和前提。上帝先于一切存在并永远存在，万物却不可能如上帝一样没有起始而产生和存在，即便是混沌、空虚、黑暗等也不例外。《大创世记》叙述神在第一天创造了10样东西，即天与地、混沌与空虚、光明与黑暗、风与水、昼与夜，拉比认为它们包含了构建宇宙的基本要素。关于"天"，有学者从词源学上解释为火

与水的结合:“神圣的主取火与水使之混合,天于是便形成了。”与天一样,“地”亦被认为由水和火两种材料构成。但在天和地起源的关系问题上却存在着分歧,《塔木德》记载:“拉比以利泽说,天上的一切都源于地,地上的一切亦源于地。……拉比约书亚说,天上和地上的一切都起源于天。”关于“地”的创造,有传说称世界构建于圣殿的奠基石之上,上帝以它为中心创造了大地,这一说法印证了古代一种广为流传的信念:“神圣的主将石头扔进原始的海中,世界由此而形成。”对于混沌,拉比学者定义为“混沌本是绿色的疆界,包容了产生黑暗的整个宇宙,如经文所说‘他以黑暗为藏身之处’”。至于“光”的创造是否先于世界的创造,拉比们见解不一,以撒认为光先于一切被创造,如同一位国王要营建宫殿,基址又在黑暗中,必定先点上火焰灯笼,弄清在何处奠基;尼希米则说世界是首先被创造的,犹如一位国王先建造了宫殿,然后才燃起火炬和灯笼,使其充满光亮。“黑暗”在拉比们看来并不是没有光,它也是一种被创造的物质,多数人认为它自北方产生来到世界,并先于光的创造。“风”亦是最初的被造物之一,是世界所必备的,一条教义说“每天刮四种风,而北风长刮不息;否则,世界一刻也不能存在”。人们对不同的风有不同的看法:“北风夏天有益,冬天有害;南风夏天有害,冬天有益。东风四时有益,西风四时有害。”关于“水”,有人认为它是构成其他一切元素的基本物质:“起初,宇宙是由水中之水构成的,如经文上所写的‘神的灵运行在水面上’。”最初的水被上帝一分为二,一半归于天空,另一半形成了海洋。“昼与夜”根据《圣经》所说先于太阳和月亮而产生,人们由此推论,时间是分别被造的:“上帝先确定昼与夜的长短,然后再安排太阳和月亮出现,与其相一致。”由此可以看出,在上帝创世之前时间是不存在的。

除了以上种种说法,还有个别拉比把宇宙万物都归于三种要素:“宇宙形成之前所造之物有三:水、风,以及火。水孕育并产生了黑暗;火孕育并产生了光;风孕育并产生了智慧。宇宙就是由这六种原因所规范的:风、智慧、火、光明、黑暗和水。”但无论怎样众

说纷纭,有一点没有异议,即上帝是完美的,因而他创造的世界也是完美的。上帝先创造宇宙,然后才创造人,创造宇宙是为了让人类居住,宇宙中的一切都是为了人的福祉而设置。

《塔木德》又进一步探讨了上帝与世界的关系问题。拉比们认为上帝兼有超越性和内在性,既超然远离于他所创造的万物,又贴近万物而与其息息相关,两者互为补充。"当拉比们思考上帝那难以言喻的威严、无可挑剔的完美以及不可限量的能力时,他们毕恭毕敬地把他描述为离有限世界的距离是远不可测的。"天有七重,上帝居于第七重天,"一重天的厚度相当于 500 年的旅程,天与天之间的距离也是如此。……永生的主——上帝凛然高居于这一切之上。"然而,拉比们更注重上帝内在于世界并与人亲近的观念,因为对于在现世生活中艰苦挣扎的人来说,他们更渴望有一位近在咫尺、可以呼求、可以安慰自己的救星和向导。"无论上帝是多么高远,人只要走进会堂去,立于柱子的后面,低声祈祷,神圣的主就会倾听他的祈祷,还能有比这更近的神吗?上帝距万物犹如从口到耳朵的距离。"拉比们常用"舍金纳"一词表示上帝的"居所","舍金纳"被描述为具有光的品性,喻指上帝尽管居住在遥远的天上,然而正如太阳的光芒能照亮大地的每个角落一样,其光辉在任何地方都能被人感受得到。

《塔木德》对人类的性质和特点也做了诸多论述。首先,最根本的教义是依据《圣经》所说人是上帝照自己的形象创造的,人与上帝有亲缘关系,部分地具有神性,其品性卓越于其他一切生物;而另一方面,人又属于尘俗,与上帝有天壤之别,"他的灵魂来自天上,肉体来自地下"。拉比们强调人的灵魂受之于上帝,是人的精神力量之所在,能启迪心智,使人区别于动物,拥有避恶趋善的能力,因而人生的质量取决于每个人为保持灵魂纯洁不遭玷污而付出了多少心血。《传道书》第 12 章 7 节称"灵仍归于赐灵的神",《塔木德》中有一则比喻对此经文做了精彩的阐述:"把灵魂归还上帝,正如上帝赐你以纯洁的灵魂,你也要还上帝一个纯洁的灵魂。

就像一位国王将华丽的衣服分发给他的奴隶，聪明的奴隶把衣服叠好，存放在箱内，愚蠢的奴隶穿上去干活。后来国王要索回衣服，聪明的奴隶把衣服干干净净地归还，愚蠢的奴隶还回的衣服则是污秽狼藉。国王对聪明的奴隶表示满意，对愚蠢的奴隶则大发雷霆。对于前者，国王命令他们将衣服返还国库后各自平安回家；而对于愚蠢的奴隶，国王命令他们将衣服送去洗涤，并把他们监禁起来。"另外，《塔木德》认为灵魂先于肉体而存在，肉体只有被赐予灵魂时才有生命。尽管拉比们注重讨论人的精神本质，他们并未漠视肉体的价值和重要性，因为人的身体是上帝的杰作，其精妙的构造和互不雷同的个性证明了上帝奇妙而睿智的创造力："人用同一模具铸就的许多硬币都相似，而神圣的主用第一个人的模具所造就的每个人却彼此不同。为什么没有相同的脸呢？是为了不让人看到华美的宅宇或漂亮的女人时声称为自己所有"；"人在三个方面区别于他的同胞——声音、相貌和心灵"。个体的不同成为建立与维护社会道德的基本原因。

在论及人的品性时，拉比们认为每个人身上都有两种冲动——"作恶的冲动"和"行善的冲动"，一个人的品性取决于自身哪种冲动占据上风，善的冲动决定人正直，恶的冲动决定人邪恶，兼有两种冲动决定人善恶参半。然而，善恶冲动是否人类天生就具有？一般认为恶的冲动是与生俱来的，而善的冲动则是到了13岁才显示出来，因为那时人可以对自己的行为负责，具备了相应的道德意识。恶的冲动会支配人的内心欲望，诱使人犯罪堕落；善的冲动则常常被遗忘："当一个人纵情声色，沉溺于不道德行为时，他全身的器官都屈从于他，因为恶的冲动支配着全部248种肢体。而当一个人去积德行善时，他全身的器官便觉得痛苦，因为它们都在邪恶冲动的支配之下，而善的冲动则像一位囚徒。"那么，怎样看待人的恶的冲动呢？普遍的观点认为，尽管恶的冲动能使人变坏，它从本质上说并不是坏的，而不过是人类的一种秉性，产生于自然的本能，它邪恶只是因为它易于被滥用。拉比们进一步从"神看着一

切所造的都是好的”这句经文来肯定它，认为“倘若没有这种冲动，人便不会建房舍、娶妻室、生儿女、干事业了”。如果没有恶的冲动，人便没有作恶的可能，善也就失去了意义，人类亦失去弃恶从善的机会。但这并不意味着人可以放纵自己，也不意味着犯罪可以饶恕，因为人有自由意志，能抗拒邪恶的诱惑，摆脱犯罪的命运。约瑟福斯在《犹太古事记》中论述了法利赛人对自由意志的重视：“他们认为上帝乐于让命运的支配与人的意志交汇在一起，这样人既可行善，也可作恶。”因此，人如果堕落了，责任只能在自己。无论怎样论断，人的一生都不可能是完美无瑕的，都会干出各种招致上帝谴责的事，所谓“时常行善而不犯罪的义人，世上实在没有”，溯本求源，归因于人的“原罪”，即人类继承了始祖在伊甸园内所犯的罪愆，在本质上是有罪的、堕落的。拉比们大致赞同原罪说，认为它是决定人必死亡的直接原因。但也有许多拉比出于自由意志学说而不承认人人都犯了其本人无直接责任的罪，甚至有拉比企图证明人在本质上是无罪的，如其提到“一个尚未体验何为罪恶的一岁孩童”。《塔木德》中亦有类似说法：“死时如生时的人才是幸福的，因为生时他无罪恶，愿死时他也无罪恶。”任何罪恶都是对上帝的反叛、对《托拉》的违背，其中有四种被视为最大的罪恶：偶像崇拜、淫荡、杀人和诽谤。然而上帝对待犯罪的恶人并非置之死地而后快，而是要他们弃恶从善，因此拉比认为犯罪后的正确做法是忏悔，笃诚的忏悔是洗清人罪恶的最终途径，它能化解邪恶，带来救赎，使遭受玷污的灵魂重见光明。“祷告之门时开时闭，忏悔之门却无时不开，如大海广纳百川一样，上帝之手对忏悔者总是张开的”，“忏悔比一切都伟大”，“忏悔者是至纯至善之人所不能比及的”。圣殿遭毁坏后，赎罪的典仪终止，忏悔作为赎罪的手段，自然显得尤为重要。另外，拉比们还讨论了因果报应律，相信在由上帝这位公正法官支配的宇宙中，正直之人必因忠诚得奖赏，邪恶之人必因叛逆受惩罚。不过现实生活中往往有例外：好人遭受苦难，恶人却幸福昌盛。拉比们并不回避这一难题，而试图寻求一个圆满

的答案,各种各样的回答散见于拉比文献中,并无统一的公认结论。有人觉得上帝的行为是人类所不能理解的:"要解释恶人的昌盛和义人的苦难,我们无能为力。"有人提出变通之说:好人受苦是因为他并非纯粹地好,坏人得势是因为他并非纯粹地坏。有人将今生和来世结合起来,声称上帝在现世降灾于好人是为了使他们获得来世的幸福,在今世赐福于恶人是为了放逐他们,"将他们驱赶到(地狱的)最底层"。还有人主张苦难是上帝对义人的考验和磨炼:"陶匠对有裂痕的容器不予检验,因为只需敲击一次,陶器就破了,但是,假如他检验好的容器,敲击多少次都不会把容器打破。同理,上帝并不考验邪恶的人,而是考验正直的人,如《圣经》所说,'亚卫试验义人'。"

"死亡"亦是人之凡俗性的体现,是人与上帝的根本区别,《塔木德》将其描述为上帝所造最厉害而又无法征服之物:"世界上有10种厉害的东西被创造了出来:山厉害,但铁能毁坏它;铁厉害,但火能熔化它;火厉害,但水能扑灭它;水厉害,但云能托起它;云厉害,但风能吹散它;风厉害,但身体能携带它(呼吸);身体厉害,但恐惧能摧毁它;恐惧厉害,但酒能驱走它;酒厉害,但睡眠能化解它。然而,死亡比这一切都厉害。"不过,拉比们试图尽可能减少人们对死亡的恐惧,强调死亡是一种自然过程,"生有时,死有时",因而应当明智地看待它:"人生时,大家欢乐;人死时,举家悲哀。但事情不该这样。恰恰相反,人生时大家不应欢乐,因为谁也不知道他的命运和事业将会如何,他是正直还是邪恶,他是好还是坏。从另一方面看,人死时如果其名声很好,且又是安详地离开了世界,这才是应该欢乐的时刻。"那么,怎样的人生追求才有价值呢?拉比们认为,为了追求物质的占有而辛劳一生是毫无意义的,因为这种财富的价值只是昙花一现:"人来到世上时,他的手紧紧地握着,似乎在说:'一切都是我的,我要得到一切。'当他离开世界时,他的手张开了,仿佛在说:'从这个世界上我一无所获。'"人在世活着时应努力获得并积累高尚的德行,这样的财富即使死后也能保持其

价值。那么,高尚的德行具体指什么?“上帝的宝座面前有7种品质:虔信、正直、公平、善良、慈悲、真实,以及和睦”,其中虔信居首,是人与上帝全部关系赖以存在的基础。这些德行代表了至高的美德,追求这些美德将使人远离罪恶,在死后获得永生。

2. 家庭与社会

家庭是犹太社会的基础,因而《塔木德》非常推崇家庭生活的纯洁和稳定。妇女在家庭中扮演重要角色,她们“活动的范围虽与男人不同,但对于社团幸福的重要性并不逊色于男人”,因此与同时代其他民族的妇女相比,她们受到少见的尊崇。由于妇女在家庭中承担繁多的责任,她们被免除了某些宗教义务,如可以不履行住棚节期间住在棚中或佩戴经文护符匣的律令。妇女因终日忙碌无暇过多地研习《托拉》,但如果能鼓励、促进丈夫和儿子努力获取关于《托拉》的学问,也能赢得赞扬和称誉。婚姻是家庭的表现形式,拉比们将结婚养家看作上帝向世人颁布的法令,认为婚姻是幸福之源:“不结婚的人生活中没有快乐,没有幸福,没有好事。”早婚受到鼓励,男子的婚龄建议在18岁,女子在12岁半。人们普遍相信婚姻由天命安排,配偶早在生前已经注定;但拉比们还是对选择妻子提出忠告,建议最好与和自己年纪相仿者为妻,还要考虑优生原则:“身材高的男人不得娶身材高的女人,以免他们的孩子长成瘦高条儿;身材矮的男人不得娶身材矮的女人,以免他们的孩子长成侏儒;漂亮的男人不得娶漂亮的女人,以免他们的孩子过分漂亮;皮肤黑的男人不得娶皮肤黑的女人,以免他们的孩子长得过黑。”《塔木德》视美满的婚姻至高无上,提倡夫妻之间互敬互爱,彼此忠诚:“家中的不道德犹如菜上的虫子。”但是“如果男人娶了坏妻子,他有宗教上的责任与她离婚”;“如果女人通奸,必须与其离婚”。解除婚姻的主动权一般在丈夫手中,妻子比较被动;然而如果丈夫患有令人厌恶的疾病,或从事让人反感难以接受的工作,妻子也能提出离婚。不过总的看,解除婚姻并不受到赞许。

典型的东方人对孩子尤其儿子的渴望心态在《塔木德》中也有

充分的反映："无子嗣虽生犹死。"生育后代被认为是最重要的义务，有意不要孩子被视为严重罪孽而遭到谴责。对于管教孩子，拉比们建议取中庸之策，既不能过分宠爱（"对孩子如不惩罚，他终将彻底堕落"），也不能严律苛责，只有"恩威并施"最为恰当。父母教育子女要殷勤，他们"担负的主要责任是培养孩子作为以色列这个群体的成员去生活，其目标是把他们锤炼成延绵不断的链条中牢不可破的环节，从而使先辈们留下的宗教遗产得以完好无损地传给后代"。与此相应，教育被赋予非凡的价值，教师职业最为显赫，老师受到普遍的敬重，其地位甚至高于学童的父母，因为"父母只是把孩子带进今世，而老师则把他带进来世的生活"。据《塔木德》记载，当时犹太民族的教育景况相当繁荣，许多城市都有众多犹太会堂、研习所和初等学校，初等学校采取班级式管理，学生有教科书，但某些相关的教学材料不尽丰富，价格也高，所以学生主要靠不断的背诵掌握知识："如果他学习《托拉》而不反复习诵，就像一个人播种而不收获。"在家庭中孩子有孝敬父母的义务，孝敬父母甚至比敬奉上帝还重要，因为向上帝献祭时若财力不支可以减免，对待父母则必须孝敬，"即使你不得不挨门挨户地乞讨"。

《塔木德》对家庭生活的各种注意事项也做了不少论述，如身体的保养、饮食、卫生、疾病的治疗等。保养好身体，尤其保持身体的清洁被视为一种宗教责任，因为一方面"肉体的干净能导致精神的纯洁"，另一方面，人体是上帝的作品，应当得到良好的护理，"良好的体格不仅会受到高度重视，而且会得到神的赞许"。为此，"人每天都应该洗脸、洗手和洗脚"，饮食要有节制，并讲究合理的进食时间。凡事要适度为之："不要坐得太久，这对痔疮不利；不要站得太久，这对心脏不好；不要走路太多，这对眼睛不好。应该三分之一的时间坐着，三分之一的时间站着，三分之一的时间行走"；"在八个方面过度有害，适度有益：旅行、性交、聚财、工作、饮酒、睡眠、使用热水（饮用和洗浴），以及放血"。在个人卫生方面有这样的训示："有三种东西不进入身体却对身体有益：洗浴、涂膏和大小便。"

拉比们也意识到人的精神状态对身体和家庭生活的影响，从而提倡一种快乐满足的心态。在疾病的治疗方面，《塔木德》谈到对热病、疟疾、眼疾、牙病、气喘等多种病症的颇具特色的治疗。

独木不成林，社会是由无数个体组成的群体，个体的生存必然带有社会性，并影响群体的生活。《塔木德》对此有明确的认识，一则寓言形象地阐明了个人和集体的关系：一群人坐在同一条船上，其中一人欲在自己身下的船板上钻洞，别人急忙阻止，他回答："我在自己的座位下面打洞，与你们何干？"众人驳斥道："但是水会进来把我们大家都淹死！"希勒尔在一句名言中归纳了个人对社会应取的态度："我不为我，谁为我？我只为己，我算什么？"因而人既要自立，又要为公。人要与别人处好关系，因为在共同生活中合作互助是至关重要的，一则谚语说："如果你愿意把重物抬起，我也愿意；如果你不愿意，我也不愿意。"人能获取的最大财富是别人的尊重，因此做事应遵循"自己觉得体面，又能赢得别人敬重"的原则，要懂得只有敬重别人，才能受到别人的敬重。人缘好被视为上帝赞许的品性，《塔木德》为此规定了一些行为准则："服从上司，善待有求于你的人，愉快地接待一切人"；"回答别人要用能排解怒气的柔声细语；要与兄弟、亲属、一切人，甚至大街上的异教徒增进和睦，这样做才能在上天蒙宠爱，在地上受喜欢，在同胞中被接纳"。在个人与国家的关系上，《塔木德》要求严格忠诚于国家，"为政府的利益而祈祷，因为要不是出于对政府的敬畏，人们就会活生生地彼此吞掉"。对于生活在异国的犹太人来说，"地域之法便是法"，只要不违背《托拉》的原则，就应服从异国的法律。尽管要求人们遵从统治者，《塔木德》也告诫人不必向他们献媚邀宠：要"热爱劳动，憎恶权贵，不求上宠。"还有一条忠告是"宁为狮尾，不作狐头"，意思是说，宁在品德高尚者中作卑微的一员，也不与品行低下者为伍，以求在他们之中出人头地。人应该避免出风头，拒受显赫之位，因为"弄权者为权所埋葬"，"权威其实乃奴役"。

劳动是人得以生存的根本，也是个体对社会作出贡献的途径，

对此《塔木德》评价说："劳动是伟大的，它为劳动者带来荣誉"，劳动是通往幸福之路，"只有双手劳动的人才能幸福"。劳动无贵贱之分，即使终生研习《托拉》的拉比们也要靠劳动自食其力，据记载，拉比亚基巴以拣柴卖柴维持生计，约书亚以烧木炭为生。"不劳动者不得食"，这样的人还遭人鄙视，因为"闲散思淫欲，闲散心不宁"。为此，拉比们教导说："人有义务教会儿子一门手艺，不教儿子手艺就等于教他去作贼。"但是有些手段也招人谴责："人不应教儿子与女人交往的技巧，人应该教儿子干净省力的手艺。"就当时情况来看，赶驴、赶骆驼、当水手、理发、当店员等都被视为易于诱人行窃的职业，尤其放高利贷，更是遭到拉比们的尖刻抨击："放高利贷如同杀人"，"凡放债取利者，《圣经》将其视为犯了世界上全部的罪孽，如经文所说：'向借钱的取利，向借粮的兄弟多要，这人岂能存活呢？他必不能存活，他行了这可憎的事。'然而，对放债不取利者，神圣的上帝将其视为履行了全部律法。"

民众的幸福建立在社会稳定的基础上，为此人们必须遵从社会的伦理道德。《塔木德》的道德体系不仅以《托拉》的教义为核心，如前所述，还以"仿效上帝"为基点。拉比们相信各种美德皆源于上帝，"人类的生活应该按照上帝的样子去塑造"。追求品行高尚的生活不仅为上帝所赞许，还可望与上帝建立亲缘关系。纵观全书，拉比们反复倡导的美德有博爱、谦卑、慈善、诚实、宽恕、节制等。博爱观念的通俗表达是"爱人如己"，拉比亚基巴说它是"《托拉》的基本原则"。这一观念的基础是所有人都来自同一个祖先，共同起源的骨肉之情把人们联系在一起，因而大家要"彼此施行仁爱"。出于历史的原因，博爱原则一度局限于以色列民族内部，但总的看，它并不是民族主义的，而是具有普世性，这从一些道德格言中可以看出，如："不能盗取同胞的心（欺骗同胞），即使对异教徒也不行"；"偷异教徒者比偷以色列人还严重"。拉比希勒尔的格言"己所不欲，勿施于人"被尊为《塔木德》中的"金律"，可说是对博爱的又一种阐释。谦卑也得到刻意推崇，甚至有人提出"谦卑是最高

尚的道德”。希勒尔是拉比中最有名望也最谦卑的人，他留下名言“我的谦卑就是我的高贵，我的高贵就是我的谦卑”。上帝钟爱谦卑之人，憎恶骄傲者：“降低自己的人，上帝抬高他；抬高自己的人，上帝降低他。”傲慢之人必定遭到众人的鄙弃：“胸中傲气十足的人恰如崇拜偶像、拒绝宗教的基本准则，以及道德沦丧的人一般；对这种人应该像对待偶像一样，将其砍倒。”慈善亦是道德生活中的美好品行，表现为热切渴望为孤立无援者提供尽可能的帮助。《塔木德》将慈善归纳为两种不同范畴，一种是救济，另一种是“施善行”，即“赠人以爱的行为”。救济不仅能帮助穷人，也能使助人者得到精神上的益处，获得美好的功德，如《诗篇》第 112 篇 9 节所说：“他施舍钱财，周济贫穷，他的仁义存到永远。”上帝喜悦捐赠者：“救济使人脱离死亡，必将清除一切罪恶；施救济、行公义的人必将充满生机。”然而，施救济不应持任何功利之心，有种说法称：“真正的慈善是在暗中行施的。”提供救济的最好形式是“捐赠者不知谁受，接受者不知谁赠”。施善行被认为在三个方面超过了救济：“救济用钱财实施，善行既可以提供钱财，也可以提供方便；救济只限于对穷人，善行则不分贫富；救济只施予活着的人，善行既可施予活着的人，也可施予死去的人。”在《塔木德》中，诚实在很大程度上被用作生意场上的道德约束，用以规范经商贸易活动，拉比们对此制定了许多严格的法规，如：“店主必须每星期擦拭量尺两次，擦拭秤砣一次，并且每称一次东西之后，就要把秤擦拭一次。”如果丈量土地，“不能给一个人在夏天量地，而给另一个在冬天量地”，因为测绳在夏天会干燥收缩。《塔木德》还极力倡导宽恕。为能迅速消除争端、化解矛盾、恢复和睦关系，拉比们要求有错的一方主动认错道歉，请求对方原谅，而受委屈的一方则接受道歉，以宽恕之心对待他人的冒犯。节制是《塔木德》对待快乐所倡导的态度，实际上即“适度”原则。拉比们一方面劝人尽情享受来自上帝创造的快乐和物质的幸福，充分享用自己的劳动果实，一方面又反对过分地追求欲望的满足，陷入无节制的寻欢作乐。清心寡欲和

纵欲主义都被指责为有害，对待生活中各种诱惑的正确做法是："既要避免过奢，也要避免不必要的自我委屈。"关键是要"善用"上帝赐予的身体，以及上帝为身体幸福所提供的快乐，否则，超越限度就是对上帝意愿的违背。

3. 民俗与法学

《塔木德》中记载了大量犹太民俗，它们大多是从古代沿袭下来的，也有些是当时产生的，以及受异族影响而发展起来的，如巫术、占卜等迷信活动。在拉比犹太教时期，无论是受过教育还是未受教育的人都相信有邪恶的精灵即鬼怪存在，人们甚至认为，造成犯罪的一个重要原因就是被鬼怪所驾驭："没人会犯罪，除非他的身体附上了疯狂的鬼怪。"这些害人的精灵"与侍奉天使一样，它们有翅膀，从世界的一端飞往另一端，并且能预知未来。与人一样，它们也饮食、繁衍、死亡"；"它们能变幻形象，能看得见却不能被看见"。人们认为它们经常活动在阴暗、肮脏和危险的地方以及水域中，如毁弃的房屋、废墟、厕所、水井、夜晚的河沟或池塘里，因此除非万不得已，不要到这类地方去，如果去了最好念一些驱鬼的咒语，或随身佩戴护身符。另外，背诵《圣经》的某些经文，也被认为能起到保护作用。关于邪恶精灵的起源，人们众说不一。有人说它们是上帝在第一个安息日之夜所造之物，也有人说是上帝用恶人的灵魂变成的，还有一种进化式的假说："雄性鬣狗七年之后变为蝙蝠，蝙蝠七年之后变为吸血鬼，吸血鬼七年之后变为荨麻，荨麻七年之后变为荆棘，荆棘七年之后变为妖魔。"《塔木德》还提到人们对"邪恶之眼"的惧怕，"邪恶之眼"的含义是"妒忌"、"贪婪"或"吝啬"，偶尔也指能引起色欲的魔力。一般说来，"如果一个人惹起他人的妒忌和贪欲，那么，这种妒忌和贪欲就会导致他人对其产生恶意，并且引发一种要将其毁灭的欲望。这种具有敌意的欲望通常集中在怀有憎恨的注视之中，所以便有了'邪恶之眼'的说法。"人们惧怕它，相信灾祸会借助它降临到自己头上。对付这种危险的主要手段是避免过分显眼而招惹妒忌，比如不要摆阔气，不

要装扮得过分漂亮等。

早在第二圣殿时期，犹太先贤们就极力反对各种迷信活动。《圣经》强烈谴责各种巫术，以及试图借占卜手段揭示未知事物的努力，但随着第二圣殿被毁，犹太人与外族接触日频，异族的各种法术传入犹太社会，且达到十分盛行的地步。早期拉比曾想尽办法予以阻止，但都以失败告终，后来拉比们也随波逐流，"盲从于是压倒了信仰"。据说一些拉比具有超自然的魔力，如划圈者周尼会求雨，贾乃泼水成蛇，拉巴能造人，卡尼拿和奥沙亚会造牛等。占卜的主要手段是占星术，借助星相预言未来，也有人借某些动物如鼠类、禽类和鱼类推测不明的事理。还有人借《圣经》占卜，当事者到教室去，问某个男孩在学习哪句经文，然后从其字句中寻找征兆。人们还确信星辰会影响人生，一位拉比断言，人出生时的星宿决定了他是否聪明和富有。另一位拉比对星辰论述得更精细，说生于太阳之下的人会出类拔萃，生于金星之下的人富贵而好色，生于水星之下的人记性好并且聪明，生于月亮之下的人必痛苦，生于土星之下的人能消除痛苦，生于木星之下的人必将正直，生于火星之下的人则会使人流血。拉比们意识到相信星宿影响和占星术与作为道德基础的自由意志是不相容的，因而做出某种不大情愿的妥协："占卜是假的，但现象中却有一定道理"；"一种现象就是一种真实"，比如祈祷时打喷嚏或说错了话，会被视为不祥之兆。

犹太人一直重视梦，不论《圣经》还是《塔木德》都有相关的叙述。梦被视为上帝与人交流的媒介，《塔木德》称上帝曾说："尽管在以色列人面前我掩起面孔，但我通过梦境与之交流。"人们相信不同的梦有不同的含义，预示着不同的遭遇，于是形成各种稀奇古怪的说法，如关于梦见牛就有五种解释：梦见吃牛肉的人会富有，梦见被牛触的人所生的儿子会为《托拉》发生争吵，梦见被牛咬的人将蒙受灾难，梦见被牛踢的人要长途跋涉，梦见骑牛的人将荣耀高升。再如梦见小麦的人会得到平安，梦见大麦的人将除去罪孽，梦见葡萄藤果实累累的人其妻不会流产，梦见山羊的人一年有福

气，梦见长春花的人生意兴隆，梦见鹅的人有望获得智慧，梦见公鸡的人可望得子，等等。一般认为有三种梦是灵验的：早晨做的梦，朋友做的有关自己的梦，以及在梦中圆解的梦。人们常用《圣经》经文为释梦的手段，"梦见水井的人会有平安，如经文所说：'以撒的仆人在谷中挖井，便得了一口活水井。'""活水"是平安的象征。梦见鹤也表示平安，因为《圣经》上写着："鹤怎样扇翅覆雏，万军之亚卫也照样保护耶路撒冷。"那么，怎样看待梦和释梦呢？《塔木德·种子卷》的《祝福篇》对此作了比较客观的评述："未释的梦就像未读的信。无论吉梦还是凶梦都不可能不折不扣地应验。凶梦比吉梦更好，做了凶梦时，它所造成的痛苦就足够了；做了吉梦时，它所引起的愉悦也足够了。正如不存在没有秸秆的麦子一样，不可能做一个处处应验、无一落空的梦。梦尽管可以部分应验，却不会完全应验。"

犹太人的法律主要由刑法、民事及刑事诉讼法和民法构成，其中各自又条分缕析为诸多细则，并由分工不同的法律部门来执行。《塔木德》中的一些证据表明，在第二圣殿被毁之时，以色列曾经存在一个完整的法庭体系。据拉比文献记载，它包括耶路撒冷辟石院的 71 人法庭、以色列城镇的 23 人法庭以及一个 3 人法庭。在耶路撒冷，除辟石院最高法庭外，圣殿山等处也设有法庭，它们皆有很强的宗教性，功能是裁定宗教方面的争端，审判违法分子，解决日常纠纷。此外还有一个由撒都该派祭司和贵族组成的法院，《塔木德》涉及它的内容不多。71 人法庭又称大法院，权限很大，主要职责是调查自荐担任祭司者的出身家世，为 23 人法庭任命法官，决定民族的重大策略（如是否介入或发动战争），裁定其他法庭不能解决的问题。大法院的权威性在公元前 1 世纪中叶被罗马人摧毁，后来它多次迁址，权势日微，惨淡持续到 4 世纪末。23 人法庭即刑事法庭，主要处理某些刑事案件，第二圣殿被毁后其权力亦渐丧失。3 人法庭属于民事法庭，裁决范围包括偷窃、伤害、强奸、引诱犯罪及赔偿等案件，后演变成处理民事纠纷的仲裁法庭。法

庭对法官的要求非常严格，基本原则是"所有以色列人都有资格审理民事案子，但刑事案件只能由祭司、利未人以及那些能把女儿嫁给祭司为妻的人审理"，也就是只能由具有纯粹以色列血统的人审理。对于职位重要的法官，体能、道德及智力方面要求更高，最根本的准则是"审慎裁判"，恪守平等、公正原则，不能有丝毫偏袒。刑事案件与民事案件都必须通过询问和交互盘问来进行，但在一些审判程序中，二者又有诸多不同，如民事案件既能从辩护方也能从原告方开审，刑事案件只能从辩护方开审；在民事案件表决中，一人的多数便足以让被告或原告的理由成立，在刑事案件中，一人的多数可以确定无罪，而定罪则需要两人的多数；在民事案件中，所有法官既可以为被告争辩，也可以为原告争辩；在刑事案件中，他们均可为免罪而争辩，但不得为定罪而争辩；民事案件于白天审理并当庭结案，刑事案件如果是无罪判决可以于当天结案，如果是有罪判决则应在第二天结案，等等。对触犯刑律的罪犯有如下惩罚：过失杀人罪判处流刑；故意杀人罪或刑事上的玩忽职守罪判处死刑；亵渎罪、偶像崇拜罪、与母亲或继母、儿媳乱伦罪、强奸、与动物交媾、与已许配他人的女子性交等罪判处石刑，用石头砸死；与女性近亲（包括亲生女儿、孙女、养女、养孙女、岳母、岳母或岳父的母亲）或祭司的女儿性交者判以火刑；假先知、漠视法庭裁决的长者、通奸者、殴打父母者等判处绞刑。其他刑罚还有终身监禁、鞭刑等。

民法是处理人与人之间因人身伤害或财物损坏等所产生纠纷的律法，在《塔木德》中表现为三种不同主题的文献，分别称为"第一道门"、"中间一道门"和"最后一道门"。"第一道门"主要涉及民事侵权行为的律法，由两部分组成。第一部分为伤害补偿法，一个人如果对另一个人的人身造成伤害，或对其财物造成损害，他必须做出补偿，不论是他本人或是属于他的什么东西（如家畜）所造成。例如，某人若在大街上挖一个坑，致使别人的牛或驴掉下去摔死，他应负法律责任，但若坑不深而牲畜掉下去死了，挖坑者便可不负

责任，若牲畜只是受了伤，他则应负责任。再如，如果某人未经许可把物产堆放在其伙伴的田地中，该地主人的牲畜把物产吃了，则主人不负责任；假如牲畜因这些物产受到伤害，物产的主人应负责任，但如果他得到许可而堆放，则田地的主人应负责任。第二部分涉及诸如偷窃、袭击和抢劫所引发的具有刑事性质的民事侵权案件。对偷窃者的惩罚是，要求他支付相当于被偷物品价值五倍、四倍或二倍不等的赔偿金额。因袭击造成他人人身伤害者，应根据以下五方面作出赔偿：损伤程度、痛苦程度、医疗费用、时间损失，以及人格羞辱程度。处理抢劫案的一般原则是：所有抢劫者都应赔偿物品被抢劫时的价值。"中间一道门"讨论了关于财产获得和转移的各种问题，如拾遗、财物委托、租赁、销售与交货等。"最后一道门"讨论了有关销售的律法，并论及"拥有权"、财产的遗赠和继承等。在犹太律法中，不受干扰地占有或使用某一物品，在某些情况下可以构成对该物品的拥有，这种权利称为"拥有权"，获得拥有权的时限是三年。这项律法适用于"房屋、水井、沟坎、洞穴、鸽巢、浴室、（榨油或造酒的）压榨机、可浇地、奴隶，以及一切定期结果的东西"。工匠、合伙人、农工以及看护者不具备"拥有权"资格，因此即使他们不受干扰地占有某物三年也不能拥有它。另外，丈夫对妻子的财产不具备拥有权，反过来妻子也一样；父亲对儿子的财产不具备拥有权，反过来儿子也一样。财产继承和遗赠的原则是："下列的人能继承，也能遗赠：父亲之于孩子，孩子之于父亲，以及一父所生的兄弟。下列的人只能继承，不能遗赠：男子之于其母亲，丈夫之于其妻子，以及（死者）姐妹的孩子。下列的人只能遗赠，不能继承：妇女之于其子女，妻子之于其丈夫，以及一母所生的兄弟。"另外，继承的顺序是："儿子优先于女儿，儿子的子女也优先于女儿。女儿优先于（死者的）兄弟，她的子女也优先于他们。（死者的）兄弟优先于其父亲的兄弟，他们各自的子女也是如此。当一个人具有优先权时，在下一个顺序中他的子女也具有优先权，但是，父亲优先于他所有的后代。"

此外,《塔木德》还论及"弥赛亚的到来"、"死者的复活"、"来世"、"最后的审判"、"地狱与乐园"等主题,大都是对《圣经》中相应主题的阐释和讨论。

第四节 《塔木德》的文学特色

《塔木德》不仅是一部经书,也是一部重要的文学著作,拉比们正是通过灵活多样的艺术形式,时而严肃,时而幽默,时而雅致,时而通俗,时而含蓄,时而明晓,广征博引,运思多样,广泛借助于圣经典故、伦理格言、布道文稿、神话传说、历史记事等,成功地完成了对传统律法的阐释与解说。

从宏观上说,《塔木德》体现了"《圣经》以后时期以色列伟大导师们的思想和追求",同时也与普通民众的生活和思想休戚与共、紧密相关。美国学者雅各布·纽斯奈尔说,任何一部伟大经典都由三维构成,即修辞、逻辑的一致性和主题纲要,它们缺一不可。修辞是"为了说服读者而对语言的运用",是"逻辑和情感的感染力,通过坚强有力和富有象征意义的形式所表现出来的令人信服的感染力"。那么,《塔木德》的修辞或其语言的文学艺术特征有哪些表现呢? 下面粗略归纳几点。

1. 释经原则灵活变通

如何恰切而巧妙地阐释律法,使之易于为学生和民众理解并掌握,是拉比们面临的根本问题之一。早期先驱希勒尔采用了三种释经法:由次要律法向主要律法过渡的阐释法、字意分析法,以及主题阐释法[4]。据说后来他又发展到七种方法。到了拉比以实麦尔时增至 13 种。不过最常用的是四种,其首字母分别由"乐园"(Pardes)一词的辅音字母表示,分别是:简述(Peshat),即字面含义解释;暗示(Remes),即比喻性解释;注疏(Derash),即说教性评释;解说神秘(Sod),即发掘经文的秘传教诲。

运用什么方法依具体情况而定，总的说既要坚持原则又要灵活变通。如在涉及对于人身伤害的索赔问题时，拉比们对《圣经》规定的赔偿原则“以眼还眼”做出灵活阐释，不赞成对害人者施以肉体伤害：“经文上说‘以眼还眼’——这意思是赔偿金钱。……假如一个人的眼睛大而另一人的眼睛小，该如何运用‘以眼还眼’来裁定呢？……再如一位盲人把另一人的眼睛打了出来，或者一位跛子致使另一人也跛了腿，还如何做到‘以眼还眼’呢？《托拉》称‘同归一例’，意思是律法对于你们一切人都是一样的。”如果拉比们死抠字眼，结果肯定会有悖情理。《圣经》的不少经文带有奥秘性，拉比们往往给以智慧的诠释，如《传道书》第9章14至15节说：“有一小城，其中人数稀少，有大君王来攻击，修筑营垒，将城围困。城中有一个贫穷的智慧人，他用智慧救了那城，却没有人记念那穷人。”拉比们用善、恶冲突的观点对其做出近乎寓言的解释：“小城”指人的身体，“人数稀少”指人的肢节，“有大君主来攻击”指邪恶的冲动，“修筑营垒”指罪恶，“一个贫穷的智慧人”指善的冲动，“用智慧救了那城”指悔悟和行善，“没有人记念那穷人”是因为邪恶冲动占上风时，善的冲动被遗忘了。

有时，机智而生动的阐释能给人带来惊喜和愉悦。一则故事说，一位异族皇帝对拉比迦玛列说：“你的上帝是贼，因为《圣经》上写着‘亚卫神使他沉睡，他就睡了；于是取下他的一条肋骨’。”拉比的女儿闻言对皇帝说：“给我派个官员来。”皇帝问她出了什么事，她回答：“夜里贼闯进房子，偷了我们的一只银罐子，但却留下一只金罐子。”皇帝听后禁不住喊叫起来：“但愿这样的贼天天来光顾我。”于是，拉比的女儿反驳道：“那么，第一个男人只是失去了一根肋骨，却得到一位侍奉他的女人，这不是一件极好的事吗？”

还有一类阐释显得更加随意灵活，比如关于上帝为何要用亚当的肋骨造女人，《大创世记》第18章2节称：

> 上帝斟酌了一下该用男人的哪一部分创造女人。他说，我不能用头部来创造她，以免她傲慢地昂起头；不能用眼睛创

造她，以免她过于好奇；不能用耳朵创造她，以免她偷听；不能用嘴创造她，以免她滔滔不绝；不能用心脏创造她，以免她太妒嫉；不能用手创造她，以免她占有欲过强；也不能用脚创造她，以免她四处闲荡。而应该用身体上隐藏的一部分创造她，以便让她谦恭。

阐释者在话语中明显倾注了本人对女性的世俗理想观念，语调轻松自然。当然，随意性阐释也是有限度的，不能违背经典，更不能贬低或夸大。

也有用生动的轶事进行阐释的，一般都带有较强的说教性。比如下面这段故事有趣地诠释了上帝无所不在、无所不能的性质：

一个异教徒的船正航行于大海之上，乘客中有一位犹太男孩子。途中船遭遇了剧烈的风暴，于是船上所有异教徒都捧起自己的偶像祈祷，但都无济于事。他们看到祈祷不起作用，便对那位男孩子说："祈求你们的上帝吧，因为我们听说，当你们向他呼救时，他会答应你们的祈求。我们还听说，他是全能的。"这个男孩立刻站起来，虔诚地向上帝呼喊。上帝听到了他的祈求，大海平静了。到岸后人们下船去购买各自所需的东西，问孩子说："你不去买点东西吗？"他回答："像我这样贫穷的外人，能买什么呢？"他们喊道："你是贫穷的外人？我们才是贫穷的外人，我们虽然身在这里，而神却有的在巴比伦，有的在罗马，有的虽然随身带着，却毫无用处。至于你，无论走到哪里，上帝都与你同在。"

2. 文体形式明快多样

《塔木德》是面向大众的经典，有必要迎合民众的接受水平与口味，因而拉比们在"哈加达"材料中采用了丰富多样的文体形式，为《塔木德》增添了诸多文采，同时也弥补了"哈拉卡"律法造成的枯燥感。

类比和比喻是《塔木德》中常用的手法，拉比们借此将一些抽象的观念形象地表现出来。如对于"上帝如何能在同一时刻无处

不在”的疑问，拉比们只作了一个简单的类比，便使问题迎刃而解：“可以用海边的洞穴作比，涨潮时海水注满了洞穴，然而海水并没有减少。同样，会幕内充满了神的辉煌，而宇宙中的神并未减少。”同样，对于上帝无所不知，也有一个恰当的比喻：“这就好像一个建筑师建造了一个城市及城内的廊房、地下通道以及洞穴一样。过后，他被任命为收税官。当市民将财富匿藏于这些秘密地点时，他对人们说：‘是我建造了这些秘密的地方，你们怎么能把财产匿藏起来而瞒过我呢？’”有时，一个好的比喻能说明一个深刻的哲理，并因而具有很强的思辨性。比如在一次谈话中，拉比犹大与其友安东尼讨论肉体和灵魂对人的生命各负什么责任，安东尼认为肉体和灵魂均能在未来的审判中逃脱判决。“何以如此呢？”拉比问。安东尼说：“肉体可能会说：‘有罪的是灵魂，因为自从它脱离我的那天起，我一直像块石头一样默默地躺在坟墓中。’而灵魂则可能说：‘有罪的是肉体，因为自从我离开它那天起，我一直像只鸟在空中飞翔。’”拉比用一个巧妙的比喻作答，说：“我打个比方来说明这个问题。比作什么呢？比作一位国王有座美丽的果园，其中长有鲜美的水果，他派了两个人去守护果园，一个瘸子，一个瞎子。瘸子对瞎子说：‘我看到园中有一些精美的水果，来，我踩在你的肩上，这样我们便可以弄些来吃。’瘸子爬到瞎子的肩上，摘了些果子，他们就吃了。不久之后，园子的主人来到，问他们：‘水果是怎么回事？’瘸子说：‘我没有腿，怎么能弄到它们！’瞎子说：‘我没有眼，怎么会看到它们！’国王怎么做呢？他责令瘸子站到瞎子的肩上，把他们当作一个人来审判。同理，神圣的上帝（在来世）将把灵魂置于肉体中，把它们当作一体来审判。”

机智地运用比喻或类比能轻松地对付某些恶意批评者的攻击，上文谈到的拉比女儿巧对皇帝的回答即一例，这里再举一例：

曾有一位异教徒问一拉比：“你宣称上帝能预知未来，是吗？”

“很对。”

"那么《圣经》上为何写着'亚卫就后悔造人在地上,心中忧伤'?"

"你曾有过儿子吗?"

"有过。"

"儿子出生时你做什么?"

"我高兴,并且让别人分享高兴。"

"你难道不知他有朝一日要死去吗?"

"我知道,但是高兴的时候就要高兴,到悲伤的时候再去悲伤。"

"神圣的主也是如此。上帝发起大洪水之前,也为他创造的宇宙将要遭受的命运悲伤了七天。"

拉比一步步地诱导,使对方的门户不攻自破,其中巧妙的类比其实是由双方共同完成的,但运作的主动权控制在拉比手中。另外,此例还运用了《塔木德》中常见的"对话体"形式。《革玛拉》的内容丰富而庞杂,其中收录了拉比们的大量言论,或是对律法的评论,或是对疑问的解答,或是对某一主题的探讨,或是师生间的自由交流,或是私下里的真切恳谈,不一而足。它们有时以评述性文字存在,书面感强;有时又以对话体形式存在,具有明显的口语色彩。还有一种类似自言自语或自问自答的"问答法",提出一个问题,马上又给予解答,有时是单个的,如圣殿被毁引出的思考:"什么可以替代我们过去曾献给你的牛犊呢?我们的嘴唇和我们献给你的祈祷";有时是多个的,前后连缀,如拉比们赞叹上帝创造的人体精妙绝伦之语:"为什么眼泪是咸的呢?因为人如果因丧亲而不停地哭泣,就会哭瞎了眼睛,但由于眼泪是咸的(它能使眼睛难受),人便不哭了。为什么耳内的水有油性呢?因为人听到坏消息时,若耳朵留住了这消息,便会萦绕于心,人就会死去,由于耳内的水是油性的,坏消息便从这耳进去,又从那耳出去。为什么鼻涕有恶味呢?因为一个人嗅进了不好的气味,倘若不是有恶味的鼻涕保护他,他就会死去。为什么唾液是甜的呢?因为有时人吃了讨厌的

东西会呕吐,倘若唾液不是甜的,人的灵魂就不会归来了。”简单的问答中融会着拉比们富于想象性的语言,他们显然是渴望借助有限的生理学知识,说明人体每一器官的每一功能都是上帝为了人的幸福和长寿而设计的。

在长期的工作与研究中,拉比们发现要想释明律法书中的抽象条文,或说清自己的某些观点,举例子时应当深入浅出。如《利未记》第19章18节规定“不可报仇,也不可埋怨”,如何理解“报仇”和“埋怨”呢?作者解释说,“报仇”是“受了污辱后以污辱相报复”,正如一个人向同伴借镰刀遭到拒绝,次日同伴向他借斧头,他说:“我不会借给你任何东西,正如你不借给我一样”;而“埋怨”是“受到慢待后反唇相讥”,例如一个人向同伴借斧头遭到拒绝,次日同伴向他借外套,他回答:“给你!我可跟你不一样,向你借点东西你都不给!”两个简单的例子使人对“报仇”、“埋怨”的含义及其区别一目了然。

为了阐明《托拉》规定的律法原则,拉比们运用了大量的格言、谚语,它们往往通俗易懂,仅以只言片语就能点明一个道理。比如关于女人的谚语:“女人说话时能纺线”,“鹅走路时低着头,眼睛却往四下看”(形容女人的能力高),“女人60似6岁,听见鼓乐跑着追”(形容女人有不变的心性),“(女人)睡着了,篮子掉下来”(形容其懒惰),“如果你的妻子矮小,你要弯下腰跟她说话”(要尊重女性)等等。又如提倡沉默的一组谚语:“言语的价值是一个塞拉(sela,货币单位),沉默的价值是两个”,“沉默医百病”,“沉默对聪明人有好处,对愚蠢人更有好处”。再如反映个人与集体关系的谚语:“身之不存,头将附焉?”“房子倒了,窗子遭殃。”各类格言如:“上帝的印玺便是真理”,“一切都凭着信誉赊给人”,“出了名也就毁了名”,“要师法亚伦,爱和睦,求和睦”等。有些格言或谚语以平行、对立或对比的诗句写成,如《大利未记》第1章6节推崇知识的谚语:

如果你获得了知识,还缺什么呢?

如果你缺乏知识,又获得了什么呢?

有些诗句虽然算不上格言或谚语,却也向人们提出委婉的忠告,如下面这首提倡"严以律己,宽以待人"的小诗:

如果你轻微地委屈了朋友,
　你要把这看得很重;
如果你为他做了许多善事,
　你要把这看得很轻。
如果他为你做了少许善事,
　你要把这看得很重;
如果他深深地委屈了你,
　你要把这看得很轻。

从《塔木德》中还能看到犹太人独有的某些文体及希伯来语词双关技巧。如有一类"四字诗",一般将四类相似或相异的事物、动物或人归纳为一组,通过展示它(他、她)们之间的一致性或互异性说明某一道理。《箴言》第30章15至31节曾收录五篇这类诗,拉比们也以此启迪人们什么该做,什么不该做;怎样做好,怎样做不好。下面这首四字诗推崇人与人之间的和睦相处,指责发怒和争吵:

脾气有四种:
　一种人易怒也易息怒,这种人的失在其得中不见了;
　一种人发怒难平息也难,这种人的得在其失中不见了。
　发怒难平息易的是圣人,
　发怒易平息难的是恶人。

另一首以形象的比喻说明四类学生的不同特点:

坐在圣哲面前的人有四种类型,
分别像海绵、漏斗、滤网和筛子:
　海绵把一切吸收,
　漏斗从一头进从另一头出,
　滤网让酒过去而留下酒糟,

筛子筛掉麸糠而留下精面。

拉比们精妙地概括了四种不同的学习态度：不分良莠地全盘吸收，不加分析地全部抛弃，丢掉精华而留下糟粕，弃其糟粕而取其精华。关于“双关”技巧，兹举两例：在谈到孩子的重要性时，拉比们说“孩子就是建设者，不仅建设家庭的未来，还建设社团的未来”，语中的“孩子”(banim)和“建设者”(bonim)本是两个结构相似发音也相近的字，将两字放在一起，既有谐音又有意义双关之妙。一段称赞祷告的言论说：“为什么把正直人的祷告比作铁锹呢？因为，正如铁锹能把东西从一地移到另一地一样，正直人的祷告能把上帝的愤怒变为仁慈。”在希伯来语中“铁锹”写作 eter，这几个字母的顺序稍作调整，就构成一个意为“祷告”的词。

3. 传说、寓言、拉比故事丰富多彩

以情节生动、浅显易懂的小故事来论证深奥的哲理和教义，是《塔木德》的一大特色。对此本章已有分析，这里将其单列一类，再予详论。

《塔木德》中的传说可以分成两类，一类是神话传说，包括创世传说、自然风物传说、天使传说、始祖传说等；另一类是历史传说，数量较少，主要是关于以色列先祖、先知、先贤的传闻。关于创世的传说，比如“神圣的主将石头扔进原始海中，世界便由此而形成”。与此类似的说法是，世界构建于一块奠基石上，上帝以它为中心创造了大地。上帝如何创造了宇宙？《塔木德》称，他取出两根绳，一根是火做的，一根是雪做的，他把它们编织起来，宇宙由此便造成了。关于自然风物传说，拉比据《圣经》对天的不同称谓得出“七重天”之说：天有七重，一重天的功能是让白昼退去、夜晚出现，每天的创世工作得以延续；二重天用以固定日月星辰；三重天存放为正直人磨碎吗哪用的磨石，并降吗哪给他们吃；四重天是天上的耶路撒冷和圣殿所在地；五重天是天使们为以色列荣耀的缘故于夜间唱颂歌、白昼守静默的地方；六重天储存着雪、冰雹、露珠、圆形水滴、旋风、暴雨和雾霭；七重天是正直、公平和仁慈的住

地，是生命、和平、福祉的居所，是正直人的灵魂以及尚未造出的精灵的所在地，那里有侍奉的天使、圣洁的活物和荣耀的宝座，而永生的上帝凛然高居于他们之上的彩云中。拉比们从事天使研究时也辑录了一些“知名天使”的传说。据说亚伯拉罕施行割礼后，天使长加百列曾与另两位天使长拉斐尔和米迦勒一起去看望他，为其治愈因割礼引起的不适。所罗门娶埃及法老的女儿时，加百列从天上下凡，把一根芦苇插到海中，使周围聚起一堵泥岸，在岸上建起罗马城。据说这则传说意在抨击所罗门，由于他的愚蠢和错误，一个新的帝国形成于世，注定日后要压迫以色列人。邪恶天使撒旦的传说特别多，兹举一则：有位名叫皮里默的人天天声称蔑视撒旦，曾说“撒旦眼里有支箭”。一个赎罪日之夜，撒旦装扮成乞丐来到他家门前求食，皮里默给他一块面包，撒旦说：“今天这样的日子，人人都呆在家里，我就该站在外面吗？”于是皮里默把撒旦领进屋，并把面包放在他面前。撒旦又说：“今天人们都坐在桌前（预备斋戒），我就该一个人站着吗？”皮里默又给他让了座。撒旦满身是疖子和脓疮，举止也令人反感，皮里默对他说：“坐正点（注意举止）！”撒旦却向他要一只杯子，咳嗽着把痰吐进去。皮里默训斥他，他就倒地（假装）死去。这时有人喊：“皮里默杀人了！皮里默杀人了！”皮里默很惊慌，连忙躲进壁橱里。撒旦跟过去又倒在他面前。皮里默显得手足无措，撒旦便现出原形，问他：“你为什么那样说我？”皮里默问：“那我该怎样说你呢？”撒旦回答：“你应该说，愿慈悲的主斥责撒旦。”这个故事提醒人不要说撒旦的坏话，以免遭到他报复。关于始祖亚当有一则传说：当上帝要把亚当、夏娃赶出伊甸园时，对亚当说：“地必给你长出荆棘和蒺藜来。”亚当眼中满含泪水，对上帝说：“宇宙的主啊！难道我要与我的驴子同槽进食吗？”上帝补充说：“你必汗流满面才得糊口。”于是亚当放下心来。故事阐明一个道理：劳动是人与动物之间的根本区别，人通过劳动使自己高于其他生物。

历史传说主要涉及亚伯拉罕、摩西、以利亚等以色列先人，也

涉及一些宗教观念的由来。关于上帝为什么拣选以色列人为子民，有这样一种说法：当初，上帝为了传《托拉》，向所有的民族显现，而不仅仅向以色列人显现。他先到以扫的子孙那里，问他们是否愿意接受《托拉》。他们问，上面写的是什么？上帝回答，是“你们不得杀人”。他们说：“宇宙的主啊，我们祖先的本性就是杀人，以扫的父亲以撒曾许诺他说：‘你必倚刀剑度日。’”上帝又来到亚扪和摩押的子孙面前，问他们是否愿意接受《托拉》。他们也问写的是什么，上帝回答：“你们不得奸淫。”他们说：“宇宙的主啊，这个民族之所以存在，就是因为不贞洁的性行为。”上帝又去找以实玛利的子孙，当他们问写的是什么时，上帝回答，是“你们不得偷窃”。他们说：“宇宙的主啊，我们的祖先正是靠偷窃抢劫才得以生存，如《圣经》所说：‘他为人必像野驴，他的手要攻打人。’”没有一个民族不曾遇到接受《托拉》的机会，但他们都不愿接受，都放弃它而将它给予了以色列人。此传说表明上帝是公正的，并不特别偏爱某一民族，只让以色列人得到特殊的恩宠；以色列能成为上帝选民，很大程度上是他们自己的选择。关于先人的传说，仅举一例：上帝为试验亚伯拉罕，让他把独生子以撒献为燔祭，亚伯拉罕真心献子，上帝复以羔羊代替以撒。事后亚伯拉罕对上帝说：“宇宙的主啊！你知道当你命令我献上以撒时，我本有可能回答你说：昨天你还向我保证‘从以撒生的才能称为你的后裔’，而现在却命令我‘把他献为燔祭’。但是我并没这样说，而是抑制住自己的情感执行了你的命令。因此，主啊，我的上帝，你能否同意，当有一天我儿子以撒的后裔遭难且无人替他们说话时，你会保护他们。”这一传说反映了犹太人的一种观念，即祖先的功绩在某种程度上应能缓解有罪的后裔本应遭受的惩罚。

寓言故事大都具有较强的隐喻性和指涉性，十分适合用来阐释经文或教义。如对《出埃及记》所谓“在以色列营前行走，神的使者转到他们后边去”，一则寓言做了以下阐释：有个带着孩子的父亲让孩子在前面走，强盗来抢孩子，父亲便把他从身前放到身后；

狼从后面过来，父亲又把孩子从身后放到身前。接着强盗从前而来，狼自后而至，父亲便把孩子抱在怀中。此事隐喻上帝拯救以色列人出埃及时也是如此，上帝是具有父性的。在有关社会生活的教义中，拉比们主张个人多与他人来往，积极地参与集体生活，而反对自我封闭、与世隔绝，如同一则谚语所说："要么结成伙伴，要么死去。"对此，一篇寓言讲了划圈者周尼不为众人接纳的故事：

> 这位正直的人终其一生都在为经文"当亚卫将那些被掳的带回锡安的时候，我们好像做梦的人"而忧心。他想："70年能如梦一般过去吗？"有一天，他在路上行走时看到一个人正在栽一棵角豆树，便问："既然角豆树70年才结果，你怎么能保证活那么长久去享用果实呢？"那人回答："我发现世界上角豆树很多；正如我的先辈为我栽下了它们，我也要为我的后代栽下这树。"周尼于是坐下来，吃了饭，就睡着了。当他睡着时，他的周围形成一个洞穴，人们便看不见他，就这样他睡了70年。醒来时，他看到有人正在从那棵树上采摘角豆吃。他问："你知道是谁栽了这棵角豆树吗？"那人回答："是我爷爷。"周尼感慨道："70年确实恍如一梦！"于是他回到家去，问划圈者周尼的儿子是否还活着。人们告诉他，儿子已经不在了，但周尼的孙子还活着。他对人们说："我是周尼。"但人们不相信他。他到了经学院，听到拉比们说："我们现在的学习与划圈者周尼那时一样清楚，因为过去他一走进经学院，就能解决学者们所有的困难。"他对拉比们说："我就是周尼。"但他们不相信他，也没有给予他应有的尊重。他因此向上帝求死，于是就死了。

这则寓言带有浓厚的超现实色彩。

而有的寓言与童话几无二致，如《大传道书》第5章中的一个故事：一只狐狸发现一个四面有墙的葡萄园，墙上只有一个小洞。狐狸想钻进去，却因肥壮而办不到。怎么办呢？它三天不进食，饿瘦了，才从小洞钻进去。它在园内尽情享用，自然又长肥了，等它

想出来时，又钻不出来了。他只得又饿了三天，直到变瘦才钻出来。狐狸出来后回头望着园子，说："葡萄园啊，你和你的果实对我有什么用呢？里面的一切既美丽又可爱，但于我有何益处呢？我进去时是什么样子，出来时还是什么样子。"寓意很明了，即劝人不可贪图物质享乐，为了满足物欲而辛苦一生毫无意义。

拉比故事在《塔木德》中也占有相当的比重。作为《塔木德》的编撰人，拉比们既是《托拉》的杰出阐释者，也是《托拉》法规的自觉实行者，堪称宗教、道德生活的楷模。他们中一批知名者的言行事迹被其学生或后人收入经典，成为诠注律法的生动素材。

在拉比犹太教时期，人们把学习《托拉》当作最重要的日常事务，不论以什么借口放弃学习都不能宽恕，在这方面，拉比希勒尔和以利沙树立了良好的榜样。据说希勒尔家境非常贫困，每天的劳动只能赚取半个第纳尔，但他花去一半给研习所的守门人，以便入内听讲。一天他没活干，分文未挣，守门人不让他进，他就爬上窗户，坐在窗外倾听教师们论讲，那是隆冬的一个安息日前夜，大雪纷飞。拂晓时，一位教师觉得房间很暗，以为是阴天，抬头一看发现一个人影，于是走到外面，发现希勒尔身上盖着厚厚的雪，连忙帮他下来，安顿在炉火前，对他赞不绝口。与希勒尔的家境不同，拉比以利沙十分富有，据说其父曾留给他 1 000 座城池和一支拥有 1 000 艘船只的船队，但他并不像某些富人那样整日为财富操心而无心学习。他每天都肩背干粮去学习《托拉》，一次竟被自己的仆人抓去做苦工，因为仆人们不认识他，他也不认识自己的仆人。

拉比们主张和睦，认为和睦是社会稳定民生幸福的基础，他们在生活中也身体力行地调停矛盾，化解冲突。拉比迈尔就是一位著名的调停人，一则故事说，他每个安息日前夜都在犹太会堂里宣讲，听众中有一位妇女，一次他延长了宣讲时间，那妇女听完后回家时天色已晚，她丈夫非常生气，起誓不让她进屋，除非她把唾沫吐在那位拉比的脸上。迈尔得知后假装得了眼病，让那妇女对着

他的眼睛连唾七次,说这样做他就能好转。等她做完后,迈尔对她说:"回家告诉你丈夫,他让你唾一次,你却唾了七次。"迈尔的门徒对此大为不满,说:"假如她告诉我们所发生的一切,我们会把她丈夫带来用皮带抽打,直到他与妻子和解。"迈尔劝他们息怒,说为了夫妻和睦,损失个人名誉是值得的。

拉比们对自己要求十分严格,哪怕在一些生活小节上也不敢怠慢。《塔木德》规定接触食物之前必须洗手,因为保持身体清洁是一种宗教责任,如称"饭前饭后要洗手","凡吃面包之前不先洗手的人犹如嫖娼而犯罪。凡对洗手漫不经心的人将从世界上铲除"。拉比亚基巴在这方面是个很好的表率,他被罗马人监禁时,以卖粗面粉为生的拉比约书亚每天去照料他,并给他带些水用。一天狱卒拦住约书亚,说他带的水太多,怀疑他企图在狱中用水打洞,以便让囚犯逃跑,让他把水倒掉一半。当约书亚见到亚基巴时,亚基巴问:"你难道不知我已经老了,我的生活离不开你所带来的东西吗?"约书亚诉说了刚刚发生的事情。亚基巴说:"给我水,我洗洗手"。约书亚禁不住高声说:"那就不够喝了!"亚基巴回答:"既然不洗手的人都该死,我又能怎么办呢?我最好是因自己的缘故而渴死,也不要违背了我同事们的观点。"据说,在洗净手之前,他连一滴水也没有喝。

从《塔木德》中可知,拉比们都遵奉"不劳动者不得食"的信条,自觉以艰苦的体力劳动谋生,有人虽出身于富有之家,也甘愿作卑微的劳动者。除了前文提到的希勒尔、亚基巴、约书亚,迈尔以抄书为业,查拉夫塔是皮匠,约查南是鞋匠,犹大是烤面包的,扫罗是揉生面的,还一度做过掘墓人……,但他们都贫贱而不失志,自觉献身于宗教事业,为诠释《托拉》教诲民众立下赫赫功勋。

作为犹太律法最重要的阐释经典,《塔木德》的生命力是历久不衰的,它对犹太民族产生了难以估量的重大影响,并将继续产生深远的影响。《塔木德》成书后不久就遭到异教徒攻击,中世纪时亦然,16 世纪时甚至惨遭焚毁,早期的手抄本只有少数保存下来。

18世纪中叶,它的一些手抄本在波兰再次被焚烧。历尽劫难之后,《塔木德》终于迎来自己的春天,如今西方许多国家都有研究《塔木德》的专门学者,不少国家出版了本民族语文的译本,如英译本、法译本、西班牙译本、德译本、俄译本及现代希伯来语译本等,其中英译本多达五六种。不过总的看,目前对它的研究——不管是文字校勘、文献考证还是观念解析——仍然是基础性的,对其文学价值的钻研尤其不够。由于《塔木德》是一个开放的体系,为后世敞开着广阔的阅读、研究领域,可以预见,新的学术成果今后必能源源不断地涌现。

[1] 参见亚伯拉罕·柯恩:《大众塔木德》,盖逊译,傅有德校译,山东大学出版社1998年版,导论第9页。本章引文凡未注明出处者均出自该书。

[2][3][4] 阿巴·埃班:《犹太史》,阎瑞松译,中国社会科学出版社1986年版,第80、81、117页。

附录

缩略语对照表

创	《创世记》	箴	《箴言》
出	《出埃及记》	传	《传道书》
利	《利未记》	歌	《雅歌》
民	《民数记》	赛	《以赛亚书》
申	《申命记》	耶	《耶利米书》
书	《约书亚记》	哀	《哀歌集》
士	《士师记》	结	《以西结书》
得	《路得记》	但	《但以理书》
撒上	《撒母耳记上》	何	《何西阿书》
撒下	《撒母耳记下》	珥	《约珥书》
王上	《列王纪上》	摩	《阿摩司书》
王下	《列王纪下》	弥	《弥迦书》
代上	《历代志上》	该	《哈该书》
代下	《历代志下》	亚	《撒迦利亚书》
拉	《以斯拉记》	太	《马太福音》
尼	《尼希米记》	徒	《使徒行传》
伯	《约伯记》	弗	《以弗所书》
诗	《诗篇》	启	《启示录》

古希伯来文学年表

年代	历史大事		文学作品
公元前3千纪	闪族人首次北征，进入两河流域		
	亚摩利人及其他蛮族人侵两河流域和迦南		
前2000	吾珥第三王朝(前2060—前1950)		
	闪族人第二次北征，从吾珥到迦南		神话
	希伯来人的氏族时代		
	汉谟拉比统治巴比伦(前1792—前1750)		
前1700	喜克索斯人侵入迦南和埃及		传说
	希伯来人逃荒到埃及		
前1600			
	希伯来人在埃及被奴役		歌谣
前1300			
	摩西率众出埃及(约前1260)		约瑟的故事
	非利士人侵入迦南(前13世纪)		出埃及史诗
	约书亚首次进迦南(约前1220)		早期诗歌
	士师时代(约前1220—前1028)		征服迦南史诗
	扫罗称王(前1028—前1013)		士师们的故事
前1000	大卫称王(前1013—前973)		亚卫战记
	所罗门称王(前973—前933)		雅煞珥书
	王国分裂(前933)		扫罗和大卫的故事
	北国以色列	南国犹大	所罗门的故事
	耶罗波安一世称王(前933—前912)	罗波安称王(前933—前917)	
前900	暗利王朝(前887—前842)		J底本
	亚哈称王(前876—前854)	约沙法称王(前873—前849)	
	以利亚、以利沙活动		
	耶户推翻暗利王朝(前842)		

续表

年代	历史大事		文学作品
前 800		太后亚他利雅被废（前 836）	以利亚的故事
	耶罗波安二世复兴以色列(前 785—前 745)		以利沙的故事
	撒玛利亚陷落，北国沦亡（前 722）	亚哈斯称王，抗拒以色列、亚兰联军进攻（前 735—前 715）	E 底本 阿摩司书
		希西家称王（前 715—前 687）	何西阿书
前 700		亚述王西拿基立进攻犹大（前 701）	以赛亚书 （1—39 章）
		约西亚称王，实行宗教改革(前 640—前 609)	弥迦书
		西徐亚人东征(前 626)	所罗门箴言集
		“原本《申命记》”发布(前 621)	西番雅书
		迦基米施战役，亚述亡于新巴比伦(前 605)	那鸿书 哈巴谷书
前 600		巴比伦第一次攻陷耶路撒冷（前 597）	D 底本 撒母耳记
		巴比伦第二次攻陷耶路撒冷，犹大国沦亡（前 588—前 586）	列王纪 以西结书 耶利米书
			哀歌集
	波斯帝国灭玛代（前 550）		俄巴底亚书
	波斯帝国灭巴比伦（前 539）		
	犹大为波斯帝国一行省（前 539—前 332）		
	波斯王允许犹太人回归故国（前 538）		第二以赛亚书
	第二圣殿落成（前 516）		哈该书

续表

年代	历史大事	文学作品
前 500		撒迦利亚书
	波斯帝国远征希腊,失败(前 490—前 480)	P 底本
	尼希米领导复国(前 445—前 430)	路得记
	以斯拉领导复国(前 397—前 385)	五经成书
		玛拉基书
前 400	希腊哲学家柏拉图活动(前 427—前 347)	约珥书
	希腊哲学家亚里士多德活动(前 384—前 322)	
	亚历山大大帝在位(前 336—前 323)	约伯记
	亚历山大击败波斯,征服中东(前 334—前 331)	约拿书
	亚历山大军队占领犹大(前 332)	
前 300		箴言汇纂
		以斯拉记
	巴勒斯坦在托勒密王朝统治下,大批犹太人移居于亚历山大城(前 301—前 198)	尼希米记
		历代志
前 200		五经译为希腊文
	巴勒斯坦转由塞琉古王朝统治(前 198)	传道书、托比传
	巴勒斯坦由安条克四世统治(前 175—前 163)	便西拉智训
	马卡比起义爆发(前 168)	以斯帖记
		犹滴传
	马卡比人举行净殿礼(前 165)	诗篇、雅歌成书
		但以理书
		耶利米书信
	哈斯蒙尼王朝治理犹大(前 143—前 63)	马卡比传一书
	约翰·胡肯努在位(前 135—前 105)	
前 100	亚历山大·詹纽斯在位(前 103—前 76)	苏撒拿传
		比勒与大蛇
		三童歌
		玛拿西祷言
		以斯拉上卷
		马卡比传二书
		巴录书

续表

年代	历史大事	文学作品
	罗马的庞培东侵,犹大地区成为附庸(前63)	以诺前书
		以斯帖补篇
		所罗门智训
公元	亚历山大城的犹太哲学家斐洛活动(前30—公元45)	以诺后书
	犹太人反抗罗马被镇压,第二圣殿被毁(66—73)	摩西升天记
		所罗门诗篇
		以斯拉下卷
100		光明众子与黑暗众子的战争
	犹太人在巴尔·科赫巴领导下反抗罗马,失败(132—135)	巴录二书
	犹太人进入大流散时代(135)	巴录三书
		"死海古卷"封存于山洞
公元2—6世纪		密西拿
	犹太拉比在巴勒斯坦和巴比伦建立经学院,注释律法书	巴勒斯坦塔木德
		巴比伦塔木德

注:表中的年代多系约略年代。

后　　记

本书是国家教育部(原国家教委)“八五”哲学社会科学重点研究项目,由南开大学朱维之教授牵头申报立项、制定编写纲目并领导课题组展开工作。课题组成员包括河南大学的梁工、南开大学的俞久洪等,他们于1995年秋季完成部分章节的撰稿任务。后因课题组的某些成员出国读书,加之朱维之先生年高体弱,研究工作一度停滞。1998年春季,课题组议定梁工担任副主编,协助朱先生开展工作。1999年夏季,课题组新增河南师范大学的青年教师韩德星为作者。

朱维之先生在病榻上始终挂念这本书,多次希望能确保质量地尽快完成并及时出版。1999年9月1日朱先生在天津不幸病逝,终年95岁。此后我们满怀对先生的深切悼念,加快了编写进度,于2000年夏季完成全部书稿。具体分工如下:

朱维之执笔第一章和卷末的“古希伯来文学年代表”;

俞久洪执笔第二、三章和第九章第二、三节;

梁工执笔第四、五、六、七、八章和第九章第一节;

韩德星执笔第十章。

全部书稿由梁工统一加工改定。

书稿完成后,南京金陵协和神学院许鼎新教授和中国社会科学院世界宗教研究所段琦研究员审读了全书,并写出了中肯的评审意见;高等教育出版社的同志们也为这本书的出版作了大量前、后期的工作。谨此一并表示真挚的谢意。

编撰希伯来文学史在我国尚属首例,在国外也不多见。对于这项具有开拓意义的研究工作,我们资料欠缺,学术积累明显不足,书中难免出现各种问题,谨请海内方家不吝赐教。

编 者

2001 年 1 月 14 日

[General Information]
书名=古希伯来文学史
作者=朱维之主编
页数=332
SS号=10498037
出版日期=2001年04月第1版